المسلك الرشيد

إلى شرح كتاب التوحيد

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري
أستاذ العقيدة بجامعة أم القرى

المجلد الثالث

المسلك الرشيد

إلى شرح كتاب التوحيد

المسلك الرشيد

إلى شرح كتاب التوحيد

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

أستاذ العقيدة بجامعة أم القرىٰ

المجلد الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

(٢٥)

بَابُ

بيان شيء من أنواع السحر

ذكر بعض شراح كتاب التوحيد أن مقصود المؤلف بهذا الباب بيان أن السحر أنواع مختلفة حتىٰ يحذر الناس ويدركوا ما يدخل فيه، يقول سليمان بن عبد الله: «لما ذكر المصنف ما جاء في السحر أراد هنا أن يبين شيئا من أنواعه؛ لكثرة وقوعها، وخفائها علىٰ الناس، حتىٰ اعتقد كثير من الناس أن من صدرت عنه هذه الأمور فهو من الأولياء، وعدوها من كرامات الأولياء، وآل الأمر إلىٰ أن عُبد أصحابها، ورُجي منهم النفع والضر، والحفظ والكلاءة والنصر، أحياء وأمواتا، بل اعتقد كثير في أناس من هؤلاء أن لهم التصرف التام المطلق في الملك، ولا بد من ذكر فرقان يفرق به المؤمن بين ولي الله وبين عدو الله، من ساحر وكاهن وعائف وزاجر ومتطير، ونحوهم ممن قد يجري علىٰ يده شيء من الخوارق»(١).

قوله: «**بيان**»، أي: إظهار وتوضيح.

قوله: «**شيء**»، أي: بعض الأمور التي تدخل في السحر.

قوله «**السحر**»، المراد بالسحر هنا مطلق ما يسمىٰ سحرا في الشريعة، وليس السحر المخصوص الذي جاء في النصوص الحكم عليه بالضلال والكفر والحكم بقتل من فعله.

---

(١) تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٠١).

ومجموع ما ذكره المؤلف من الأنواع الداخلة في السحر ثمانية: العيافة والطرق والطيرة والتنجيم والعقد والنفث والنميمة والبلاغة، وسيأتي التعريف بكل واحد منها في محله.

وهذه الثمانية متنوعة من حيث الحكم، فبعضها كفر، وبعضها معصية، وبعضها مباح، ومتنوعة من جهة حقيقتها، فبعضها قولي، وبعضها فعلي، وبعضها اعتقادي، وبناء عليه فما أطلق عليه السحر في النصوص الشرعية ليس علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هو علىٰ مراتب متعددة.

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص:

النص الأول: قال أحمد: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا عوف بن مالك قال: حدثنا قطن بن قبيصة، عن أبيه أنه سمع النبي ﷺ قال: «إن العيافة، والطرق، والطيرة: من الجبت»[١].

قال عوف: العيافة: زجر الطير، والطرق: الخط يخط بالأرض[٢]، والجبت: قال الحسن: رنة الشيطان[٣]. إسناده جيد، ولأبي داود والنسائي وابن حبان في صحيحه: المسند منه».

قوله: «العيافة»، بكسر العين، وهي زجر الطير ودفعه للطيران، يقول ابن الأثير: «زجر الطير، والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها، وهو من

(١) رواه أحمد (١٦٠١٠)، وأبو داود (٣٩٠٧)، والنسائي (١١٠٤٣)، وغيرهم، وقد اختلف العلماء في حكم هذا الحديث، فمنهم من صححه: كابن حبان، والنووي (رياض الصالحين ٤٦٧)، وابن مفلح، وابن حجر، وجود إسناده ابن تيمية؛ ومنهم من ضعفه.

(٢) رواه أبو داود (٣٩٠٨)، وصححه الألباني.

(٣) رواه أحمد (٢٠٦٠٤)، ولكنه بلفظ: «إنه الشيطان».

عادة العرب كثيرا، وهو كثير في أشعارهم، يقال: عاف يعيف عيفا، إذا زجر وحدس وظن، وبنو أسد يذكرون بالعيافة، ويوصفون بها»[١].

وهذا يدل علىٰ أن العيافة ليست خاصة بحركة الطير ومساره، وإنما هي شاملة لأسمائها وأشكالها، كالتفاؤل باسم الهدهد علىٰ أنه من الهداية، والتشاؤم باسم العقاب علىٰ أنه من العقوبة، والغراب علىٰ أنه من الغربة.

وذكر بعض العلماء أنها أخص من الطيرة، فهي خاصة بالطير، والطيرة عامة في كل ما يتشاءم به، فكل عيافة طيرة، وليست كل طيرة عيافة.

قوله: «**والطرق**»، بفتح الطاء وسكون الراء، وقد عُرف الطرق بتعريفات كثيرة، فقيل: هو الخط يخط علىٰ الأرض أو علىٰ الرمل، وقيل: هو الضرب بالحصىٰ.

وأفضل ما يقال فيه: إنه ما يصنع في الأرض من خطوط وغيرها لقصد معرفة المغيبات، والتشاؤم أو التفاؤل، فيشمل عمل الخطوط والضرب بالحصىٰ وغيرها.

وقد ذكروا في صفة الطرق علىٰ الأرض كيفيات متعددة، منها: أن يخط خطوطا عشوائية في الأرض، لا يعلم عددها، ثم بعد ذلك يشطب منها اثنين اثنين، فإن بقي بعد الشطب اثنان تفاءل، وإن بقي واحد تشاءم[٢]، ومنها: أن يخط ثلاثة خطوط، ثم يضرب عليها بشعير أو بنوىٰ، ويقول كلاما يتمتم به، ثم يخبر بما يحصل له[٣].

---

(١) النهاية في غريب الحديث (٣/ ٣٣٠).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/ ٤٧).

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٩/ ١٥٧).

وللعرب أخبار كثيرة في الخطوط، وبعضهم يصيب به في بعض الأحيان، وكثير منهم يخطئ فيه[١]، ويقول ابن الأثير: «الخط المشار إليه علم معروف، وللناس فيه تصانيف كثيرة، وهو معمول به إلىٰ الآن، ولهم فيه أوضاع واصطلاح وأسام وعمل كثير، ويستخرجون به الضمير وغيره، وكثيرا ما يصيبون فيه»[٢]، ولكن لا يصح الاعتماد عليه؛ لأنه علم غير محقق، وهو كثير الخطأ، أشبه بالكهانة والعرافة.

إشكال ودفعه:

جاء في صحيح مسلم عن معاوية بن الحكم أن النبي ﷺ سئل عن نبي يخط، فقال: «من وافق خطه فذاك»[٣]، فظاهر هذا الحديث أن بعض الخط علىٰ الأرض أمر صحيح، يمكن من خلاله معرفة الغيب، ولا يدخل في السحر.

ويمكن الجواب عنه بعدد من الأوجه:

منها: أن الخط لذلك النبي كان معجزة له، فالله تعالىٰ جعل معجزة ذلك النبي أنه يستطيع من خلال الضرب في الأرض معرفة الغيب، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يصح لغيره أن يقلده ويجعله معتمدا له؛ لأن معجزات الأنبياء خاصة بهم ولا يقدر عليها أحد من الخلق، وفي بيان هذا الوجه يقول الخطابي: «هذا الحديث يحتمل النهي عن هذا الخط؛ إذا كان علما لنبوة ذاك النبي، وقد انقطعت، فنهينا عن تعاطي ذلك»[٤].

---

(١) انظر في تلك الأخبار: الأخبار الموفقيات، الزبير بن بكار (٣٦٥).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٢/٤٧).

(٣) رواه مسلم (١١٣٦).

(٤) شرح صحيح مسلم، النووي (٥/٢٣)، وانظر الجواب نفسه في: الرد علىٰ من ذهب إلىٰ تصحيح علم الغيب من جهة الخط لما روي في ذلك من أحاديث ووجه تأويلها، ابن رشد (٤٣).

ومنها: أن يقال: مواقفة خط ذلك النبي مباحة، ولكن لا طريق لنا إلىٰ العلم اليقيني بموافقته، فلا يصح الادعاء بذلك بناء علىٰ الجهل، وبناء عليه فلا يجوز الاعتماد علىٰ الخط؛ لأنه لا يقوم علىٰ علم محقق.

قوله: «**والطيرة**»، عرفت الطيرة بتعريفات متعددة، من أجمعها: **هي التشاؤم أو التفاؤل العملي بمرئي أو مسموع أو معلوم لا ارتباط قدري بينه وبين الأثر المتوقع منه**، وقد عقد المؤلف بابا خاصة للطيرة، سيأتي ذكر تفاصيلها فيه.

قوله: «**من الجبت**»، الجبت في معناه اللغوي: هو الشيء الفاسد الذي لا خير فيه، وقد اختلف العلماء في معنىٰ الجبت هنا، فقيل: الشيطان، وقيل: السحر، وقيل: الكاهن، وقيل: ما عبد من دون الله(١).

ووجه الشاهد من الحديث أن تلك الأمور من أنواع السحر علىٰ بعض الأقوال في تفسير الجبت.

وأما وجه دخولها في السحر علىٰ أن معنىٰ الجبت هو السحر، فراجع إلىٰ أن تلك الأمور تؤثر في تصرفات المرء تأثيرا خفيا، فأشبهت السحر من هذه الجهة، وذكر بعض العلماء: أن المراد بالحديث أن تلك الأمور محرمة كالسحر، وليس أنها أنواع من السحر(٢).

فتحصل من هذا أن الجزم بأن هذه الأنواع من السحر مشكل من جهتين: **الأولىٰ**: من جهة أن الجبت ليس صريحا في كونه السحر،

(١) انظر: غريب الحديث، الحربي (٣/ ١١٧٧)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، البيضاوي (٣/ ١٨٤)، والآداب الشرعية، ابن مفلح (٢/ ٢٧٤).

(٢) انظر: شرح المصابيح، ابن ملك (٥/ ١١٩)، والمفاتيح شرح المصابيح، ملا علي القاري (٥/ ٩٢).

والثانية: من جهة أن الحكم عليها بأنها من الجبت ليس صريحا علىٰ أنها نوع منه.

قوله عن الحسن: «**الجبت: رنة الشيطان**»، هكذا هو في كل نسخ كتاب التوحيد، وهو كذلك في تفسير ابن كثير، والذي في المسند: «إنه الشيطان»، وهذا اللفظ واضح الدلالة، وعلىٰ التسليم بأن لفظ: «رنة الشيطان»، ثابت وليس مصحفا، فيمكن أن يحمل علىٰ أحد معنيين:

المعنىٰ الأول: صوت الشيطان، وقد جاء عن مجاهد أنه قال: «رن الشيطان أربع رنات: عندما لعن، وعندما أخرج من الجنة، وعندما ولد محمد وبعث، وعندما نزلت سورة الفاتحة»(١).

المعنىٰ الثاني: أن المراد وحي الشيطان.

قوله: «**ولأبي داود والنسائي وابن حبان في صحيحه: المسند منه**» أي: الحديث المسند من غير تفسير ابن عوف والحسن.

النص الثاني: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد**»(٢) **رواه أبو داود، وإسناده صحيح**».

قوله: «**من اقتبس**»، «مَن» هنا شرطية، وهي تفيد العموم، والاقتباس: هو الأخذ والتعلم، وأصل الاقتباس: الأخذ من النار، ثم أضحىٰ يطلق علىٰ كل أخذ.

---

(١) رواه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٥/ ١٦٧٩).

(٢) رواه أحمد (٢٠٠٠) وأبو داود (٧١٤)، وابن ماجه (٣٧٢٦)، وهو حديث صحيح، صححه العراقي في المغني عن حمل الأسفار (٢/ ١٠٢٩)، والنووي في رياض الصالحين (٢٤٦)، وابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٩٣)، ولكن لفظه عند أحمد وأبي داود وغيرهما «من اقتبس علما من النجوم»، وليس شعبة.

قوله: «**شعبة**»، أي: جزءا وقطعة.

قوله: «**من النجوم**»، أي: من الكواكب، والمراد من علم الكواكب، وليس الكواكب نفسها، والمراد بالعلم هنا: علم التأثير وليس علم التسيير.

قوله: «**فقد اقتبس شعبة من السحر**»، وهذا فيه دليل علىٰ أن علم التأثير المتعلق بالنجوم داخل في السحر في حكم الشريعة، يقول ابن تيمية: «صرح رسول الله بأن علم النجوم من السحر، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، وهكذا الواقع فإن الاستقراء يدل علىٰ أن أهل النجوم لا يفلحون لا في الدنيا ولا في الآخرة»(١).

قوله: «**زاد ما زاد**»، اختلف العلماء في معناه، فقيل: كلما زاد في الاقتباس من علم الكواكب زاد في السحر، وقيل: كلما زاد في تعلم علم الكواكب زاد في الإثم، وكلا القولين صحيح.

وقد سئل النووي عن وجه كون التنجيم من السحر في هذا الحديث فقال: «وجهه: أنهما اشتركا في كونهما باطلًا، وخداعًا، وتمويهًا، فإن النجوم لا فعل لها، بل الله تعالىٰ هو الفاعل لحركتها وهو خالقها، وخالق كل شيء سبحانه وتعالى، وكذلك السحر تخييل»(٢).

النص الثالث: وللنسائي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سحر، ومن سحر فقد أشرك، ومن تعلق شيئا وكل إليه»(٣).

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٩٣).

(٢) فتاوىٰ النووي (٢٥٧).

(٣) رواه النسائي (٣٥٢٨)، وهو حديث ضعيف؛ لأن فيه عباد بن مسيرة المنقري، وقد ضعفه عدد من الأئمة، ولأن الحسن لم يسمع من أبي هريرة، انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي (٢/ ٣٧٨).

قوله: «**من عقد**»، «مَن» هنا شرطية، وهي تفيد العموم، وعقد أي: ربط.

قوله: «**ثم نفث فيها**»، النفث هو النفخ بالفم، وهو دون التفل بالإجماع، واختلف العلماء: هل يكون معه ريق أم لا؟ علىٰ قولين[١].

والمراد به هنا: النفث من أجل السحر، أما لو نفث من أجل غرض آخر، فلا يدخل في الحديث.

قوله: «**فقد سحر**»، هذا هو وجه الشاهد من الحديث، فإنه يدل علىٰ أن النفث في العقد علىٰ جهة مخصوصة يدخل في السحر في حكم الشريعة.

قوله: «**ومن سحر فقد أشرك**»، استدل بهذا من ذهب إلىٰ أن السحر كله داخل في الشرك الأكبر، ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن الحديث ضعيف، ولأن الشرك هنا جاء منكرا، والغالب فيه أنه يكون في الشرك الأصغر، ولأنه يمكن أن يحمل السحر هنا علىٰ السحر المتضمن للشرك، وليس كل سحر كذلك.

قوله: «**ومن تعلق شيئا وكل إليه**»، سبق التعليق عليه، والمراد به: أن من تعلق بأمر أو بسبب من الأسباب دون الله تعالىٰ، فإن الله يوكله إلىٰ ذلك الأمر.

النص الرابع: وعن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «ألا أنبئكم ما العضة؟ هي النميمة، القالة بين الناس»[٢] رواه مسلم».

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥/٨٨).

(٢) رواه مسلم (٦٥٧٩).

قوله: «**ألا أنبئكم**»، «ألا» أداة تنبيه، المراد بها هنا: التشويق والتحفيز، وأنبئكم أي: أخبركم.

قوله: «**ما العضة**»، قيل: هي بفتح العين وسكون الضاد مثل: الوجه، وقيل: بكسر العين وفتح الضاد مثل: العِدَة.

وقد اختلف العلماء في تحديد معنىٰ العضة في اللغة، فذكر أبو عبيد أنها النميمة، وذكر ابن قتيبة أنها تطلق علىٰ معان، فهي في لغة قريش بمعنىٰ السحر، وفسر حديث: «إنه لعن العاضهة، والمستعضهة»، بأن المراد به لعن الساحرة التي تطلب السحر منها، وذكر أنها تأتي بمعنىٰ النميمة(١).

قوله: «**هي النميمة القالة بين الناس**»، هذا تفسير من النبي ﷺ للعضة، وأنها النميمة، والنميمة: هي نقل الكلام بين الناس علىٰ جهة الإفساد بينهم، وهي كبيرة من كبائر الذنوب.

وظاهر صنيع المؤلف أن العضة عنده بمعنىٰ السحر، ولأجل هذا أورد الحديث في هذا الباب، ليستدل علىٰ أن من أنواع السحر: النميمة.

وقد بين ابن مفلح وجه كون النميمة من السحر، فقال: «ووجهه أنه يقصد الأذىٰ بكلامه وعمله علىٰ وجه المكر والحيلة فأشبه السحر، ولهذا يعلم بالعادة والعرف أنه يؤثر وينتج ما يعمله السحر أو أكثر، فيعطىٰ حكمه، تسوية بين المتماثلين أو المتقاربين . . . ولهذا ذكر ابن عبد البر عن يحيىٰ بن أبي كثير قال: يفسد النمام والكذاب في ساعة ما لا يفسد الساحر في سنة، رأيت بعضهم حكاه عن يحيىٰ بن أكثم قال: النمام شر من الساحر،

---

(١) انظر: إصلاح غلط أبي عبيد (٩٠)، وغريب الحديث، الحربي (٣/ ٩٢٥).

يعمل النمام في ساعة ما لا يعمله الساحر في شهر، لكن يقال: الساحر، إنما كفر لوصف السحر، وهو أمر خاص، ودليله خاص، وهذا ليس بساحر، وإنما يؤثر عمله ما يؤثره فيعطىٰ حكمه، إلا فيما اختص به من الكفر وعدم قبول التوبة، ولعل هذا القول أوجه من تعزيره فقط»(١).

النص الخامس: ولهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**إن من البيان لسحرا**»(٢).

قول المؤلف: «**ولهما عن ابن عمر**»، فيه نظر؛ لأن الذي رواه عن ابن عمر هو البخاري، وأما مسلم فقد رواه عن عمار بن ياسر.

قوله: «**إن من البيان**»، المراد به البلاغة والفصاحة، وقد اختلف العلماء في وجه هذا الحديث، هل هو للذم أم للمدح علىٰ أقوال(٣):

القول الأول: أنه سيق لأجل الذم، ووجه ذلك أن النبي ﷺ جعل البيان من السحر، والسحر مذموم في الشريعة.

القول الثاني: أنه سيق لأجل المدح؛ لأن الله تعالىٰ مدح البيان وجعله من آياته، وهو قول أكثر العلماء، واستدلوا بقول عمر بن عبد العزيز حين سمع رجلا فصيحا فقال: «هذا والله من السحر الحلال»(٤).

القول الثالث: أن الحديث سيق لبيان الواقع، وليس للمدح ولا للذم، فالبيان من حيث هو بيان لا يمدح ولا يذم، وإنما ينظر في مضمونه والغرض منه؛ فإن كان خيرا مُدح، وإن كان شرا ذُم.

---

(١) الفروع (١٠/ ٢١٠).

(٢) رواه البخاري (٥١٤٦)، ومسلم (٨٦٩).

(٣) انظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٨/ ٥٥٤)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢/ ٤٥)، والقول المفيد، العثيمين (١/ ٥٢٨).

(٤) انظر: شرح السنة، البغوي (١٢/ ٣٦٥).

والأقرب هو القول الثالث.

وأما وجه كون البيان سحرا فهو راجع إلىٰ أن الفصاحة تؤثر في عقل المرء تأثير خفيا كالسحر، يقول ابن قتيبة: «قوله: إن من البيان لسحرا، يريد: أن منه ما يقرب البعيد، ويباعد القريب، ويزين القبيح ويعظم الصغير، فكأنه سحر وما قام مقام السحر، أو أشبهه، أو ضارعه، فهو مكروه كما أن السحر محرم»[١]، ويقول ابن القيم: «سحر البيان هو من أنواع التحيل: إما لكونه بلغ من اللطف والحسن إلىٰ حد استمالة القلوب فأشبه السحر من هذا الوجه، وإما لكون القادر علىٰ البيان يكون قادرا علىٰ تحسين القبيح وتقبيح الحسن فهو أيضا يشبه السحر من هذا الوجه أيضا»[٢].

* * *

(١) تأويل مختلف الحديث (٤٢٦).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٢٥٧).

(٢٦)

بَابُ

ما جاء في الكهان ونحوهم

حين ذكر المؤلف السحر وما يتعلق به أعقبه بالحديث عن الكهانة؛ لأنها مشابهة للسحر في كثير من التفاصيل والآثار.

قوله: «ما جاء في الكهان»، أي: من الوعيد الشديد والتحذير من الإتيان إليهم وسؤالهم ونحو ذلك من الأحكام.

قوله: «ونحوهم»، أي: من الأصناف الأخرىٰ التي تدعي علم الغيب، كالعرافين والرمالين والمنجمين وغيرهم.

والمؤلف في هذا الباب وما بعده من أبواب، كباب: ما جاء في التطير، وباب: ما جاء في التنجيم، وباب: ما جاء في الاستسقاء بالأنواء، يتحدث عن قضية العلم بالغيب، وكونها منافية للتوحيد في أصله أو كماله، وبناء عليه فسأتحدث عن قضية العلم بالغيب وما يتعلق به في هذا الموضع، وعن قضية الكهانة وما يتعلق بها، وفي تلك الأبواب سأتحدث عن كل قضية مفردة فيها.

مفهوم الغيب:

يرجع معنىٰ الغيب في اللغة إلىٰ الخفاء والاستتار(١)، وأما مفهومه في الاصطلاح والشرع، فقد عُرف بتعريفات كثيرة، حاصله: أنه كل ما غاب عن الحس، يقول ابن العربي: «الغيب، وحقيقته: ما غاب عن الحواس،

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/ ٣٠٤).

مما يوصل إليه بالخبر دون النظر»[1]، وذكر الرازي أن جمهور العلماء قرروا أن الغيب كل ما غاب عن الحس[2].

وعرف الراغب الأصفهاني الغيب فقال: «هو ما لا يقع تحت الحواس، ولا تقتضيه بدائه العقول، وإنما يعلم بخبر الأنبياء»[3].

وهذا التعريف غير دقيق؛ لأن مقتضاه أن الإيمان بالله تعالىٰ ليس من الغيب؛ لأنه مما تدل عليه بدائه العقول، ولا شك أن الإيمان به سبحانه من أعظم أنواع الغيب.

تنبيه:

ذهب الفلاسفة إلىٰ أن الغيب هو الأمور العقلية التي ليس لها وجود إلا في العقل، وجعلوا الغيب هو المقابل للواقع، وهذا خطأ ظاهر، فإن الغيب هو المقابل للشهادة والمدرك، أي ما تعلق به الإدراك، وليس هو ما يقابل الواقع، أو ما يمكن أن يحس، ولهذا يقال: الغيب والشهادة، ويقال: محسوس ومعقول، وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «الغيب ما غاب من شهود العباد، والشهادة ما شهدوها، **وهذا الفرق لا يوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه، بل من المعلوم بالاضطرار أن ما أخبرت به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، من الثواب والعقاب كله مما يمكن إحساسه، بل وكذلك ما أخبرت به عن الملائكة، والعرش، والكرسي، والجنة، والنار، وغير ذلك، لكنا لم نشهده الآن.**

(١) أحكام القرآن (١/ ٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٢/ ٢٧).

(٣) المفردات (٦١٧).

ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب هو الله ﷻ، مع إخبار الرسول لنا أنا نراه كما نرىٰ الشمس والقمر، فأي الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر.

وما أخبرت به من الغيب، كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسي، وغير ذلك مما يمكن إحساسه، فليس الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس والمعقول»[١].

أقسام الغيب:

يمكن أن يقسم الغيب باعتبارات متعددة، فإنه يمكن أن يقسم باعتبار زمانه، فيكون ثلاثة أقسام: غيب ماضٍ وغيب حاضر، وغيب مستقبلي.

ومن أهم تقسيماته: تقسيمه باعتبار طبيعته، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الغيب المطلق، ويسمىٰ الغيب الحقيقي أو المحض أو الكلي، وهو الأمر الذي لا يمكن لأحد من الخلق البلوغ إليه ولا العلم به، إلا بتعليم الله، ويمكن أن يقال في ضابطه: هو كل ما غاب عن حواس جنس المخلوقات، ولا يمكن إدراكه بالتجربة ولا بالمقايسة.

يقول تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ﴾ [لقمان: ٣٤]، ويقول تعالىٰ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ويقول

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٧٢)، وانظر (٦/ ٣٣)، والرد علىٰ المنطقيين (٣٥٢-٣٥٥).

النبي ﷺ: «**مفاتح الغيب خمس: إن الله عنده علم الساعة، وينزل الغيث، ويعلم ما في الأرحام، وما تدرىٰ نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرىٰ نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير**»[١].

إشكال وجوابه:

وهذا المعنىٰ عليه إشكال مشهور، وهو أن بعض هذه الأمور الخمسة استطاع الناس أن يعرفوا أمورا غيبية فيها، فاستطاع الناس أن يعرفوا تفاصيل كثيرة عما في الأرحام، وتفاصيل كثيرة عن نزول المطر وقتا وكمية ومكانا، وكذلك الفلكيون يعلمون كثيرا من أحداث الفلك المستقبلية، فكيف يقال: إنه لا يعلمها إلا الله؟

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعدد من الأوجه:

الوجه الأول: أن معرفة الناس بتفاصيل متعلقة بتلك الأمور إنما كان بعد ظهور بعض الأسباب الدالة عليها، وأما قبل ظهور الأسباب الدالة عليها فلا أحد يمكنه أن يعلم عنها شيئا، وتلك الأسباب الظاهرة أمور يمكن لبعض الناس إدراكها، فهي ليست من الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله، وإنما هي من الغيب الذي أظهره الله لخلقه.

فما في الأرحام وما يكون فيها غيب مطلق لا يعلمه إلا الله، ولا يمكن للناس أن يعلموا شيئا عن تفاصيلها إلا بعد تشكل بعض أسبابها وبعض مظاهرها، وهي في هذه المرحلة ليست من الغيب المطلق، وكذلك ما يتعلق بالمطر، فإنه لا يعلم ما يتعلق به إلا الله تعالىٰ، ولكن إذا تشكلت أسبابه وبعض مظاهره، فإنه يمكن لبعض البشر أن يعرف بعض تفاصيله

(١) رواه البخاري (٤٦٢٧).

نتيجة لما أظهره الله من الأسباب الموصلة إلىٰ العلم به، وهو في هذه الحالة ليس من الغيب المطلق.

الوجه الثاني: أن ما اختص الله به هو العلم القطعي بتلك الأمور، وأما البشر فغاية ما يصلون إليه العلم الظني أو العلم المعلق علىٰ الأسباب، وهم لا يعلمون كل ما يتعلق بالأسباب وتغيراتها، فلا يمكن لأحد من البشر أن يشارك الله في شيء من خصائص علمه.

القسم الثاني: الغيب النسبي، ويسمىٰ المقيد، وهو الغيب الذي يعلمه بعض الخلق دون بعض، ومما يشمله: كل الأمور التي وقعت في الماضي، فبمجرد وقوعها وإدراك بعض الخلق لها فإنها انتقلت من الغيب المطلق إلىٰ الغيب النسبي.

وفي الإشارة إلىٰ نوعي الغيب وضابط كل نوع يقول ابن تيمية: «وهذا هو الغيب المطلق عن جميع المخلوقين الذي قال فيه: ﴿فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا﴾، والغيب المقيد: ما علمه بعض المخلوقات من الملائكة أو الجن أو الإنس وشهدوه، فإنما هو غيب عمن غاب عنه ليس هو غيبا عمن شهده، والناس كلهم قد يغيب عن هذا ما يشهده هذا، فيكون غيبا مقيدا، أي: غيبا عمن غاب عنه من المخلوقين، لا عمن شهده، ليس غيبا مطلقا غاب عن المخلوقين قاطبة»(١).

وسائل إدراك الغيب:

بناء علىٰ التقسيم السابق للغيب، فإن البحث في وسائل إدراك الغيب متعلق بالغيب النسبي لا الغيب المطلق، فالغيب المطلق ليس له إلا طريق واحد فقط، وهو الوحي الإلهي.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ١١٠).

وأما الغيب النسبي فإن وسائله المطروقة عند الناس تنقسم إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الوسائل المعصومة، وهي الوحي: الكتاب والسنة.

النوع الثاني: الوسائل الصحيحة غير المعصومة، وهي التجربة والنظر العقلي، والكتب المقدسة المحرفة، ويدخل فيها الرؤىٰ والإلهام وغيرها، فهي وسائل يمكن أن يستنبط من خلالها بعض الناس أمورا غيبية، ولكنها ليست معصومة، قد تصيب وقد تخطئ، وإصابتها لها شروط محددة.

ويدخل في هذا النوع طرق متعددة فيها قدر من الخفاء والغموض، ولكنها طرق يمكن معرفة بعض المغيبات بها، كالفِراسة وتعبير الرؤىٰ وغيرها؛ فقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن هذا النوع من الطرق صحيح معتبر في معرفة كثير من الأمور، ولكنهم نبهوا في الوقت نفسه علىٰ خفائه وضرورة الاحتياط فيه، كما سيأتي في كلام القرافي وابن تيمية.

ومما يندرج ضمن هذا النوع من يكتشف الماء في باطن الأرض بحديدة أو نحوها، فهذه الطريقة لا يكاد يصدقها كثير من الناس، ولكنها أمر مجرب، ويعتمد علىٰ ما لبعض المعادن من الخواص، فلا بأس باستعمالها والاعتماد عليها، وكون التجربة فيها غموض علىٰ عموم الناس ليس مناطا كافيا في المنع منها[١].

النوع الثالث: وسائل وهمية باطلة، كالتطير والرمل والكهانة والعرافة وغيرها.

---

(١) للشيخ عبدالرحمن البراك، فتوىٰ في جواز هذا العمل، منشورة في موقعه.

حكم ادعاء علم الغيب:

حكم مدعي علم الغيب يختلف باختلاف الغيب الذي ادعىٰ علمه به، وبناء عليه يقال: ادعاء علم الغيب علىٰ نوعين:

النوع الأول: ادعاء علم الغيب المطلق، وهو كفر أكبر مخرج من الملة؛ لأن مقتضىٰ ذلك ادعاء الاتصاف بشيء من خصائص الله تعالىٰ.

يقول ابن العربي: «مقامات الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله لا أمارة عليها، ولا علامة عليها، إلا ما أخبر به الصادق المجتبىٰ ... فكل من قال: إنه ينزل الغيث غدا فهو كافر، أخبر عنه بأمارات ادعاها، أو بقول مطلق، ومن قال: إنه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فأما الأمارة علىٰ هذا فتختلف، فمنها كفر، ومنها تجربة، والتجربة منه أن يقول الطبيب: إذا كان الثدي الأيمن مسود الحلمة فهو ذكر، وإن كان ذلك في الثدي الأيسر فهو أنثىٰ، وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فهو ذكر، وإن وجدت الجنب الأشأم أثقل فالولد أنثىٰ، وادعىٰ ذلك عادة لا واجبا في الخلقة لم نكفره ولم نفسقه، وأما من ادعىٰ علم الكسب في مستقبل العمر فهو كافر، أو أخبر عن الكوائن الجملية أو المفصلة فيما يكون قبل أن يكون فلا ريب في كفره أيضا»(١).

إلا أن إطلاقه التكفير علىٰ من أخبر بنزول المطر اعتمادا علىٰ العلامات غير صحيح، كما سيأتي بيانه، والغريب أن ابن العربي فصل في حكم من ادعىٰ علم ما في الأرحام اعتمادا علىٰ العلامات، ولم يطلق التكفير فيه، مع أن المسألتين حكمهما واحد.

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٧٣٨).

النوع الثاني: ادعاء علم الغيب النسبي، فالأمر فيه متنوع، فقد يكون كفرا، فيما إذا ادعىٰ المعين أنه يعلمه بقدرات ذاته، وقد يكون محرما، وذلك إذا ادعاه بطرق كاذبة أو مخادعة، وقد يكون مباحا، وذلك إذا ادعاه بالوسائل العلمية التجريبية الصحيحة.

مسألة:

ما حكم الإخبار عن الغيب بالظن والتوقع، كأن يقول رجل ما: أظن أن فلانا سيموت في أرض كذا وكذا، أو أتوقع أنه سينزل المطر في يوم كذا وكذا؟

الجواب: أن الأمر الذي من خصائص الله تعالىٰ هو العلم، ومعناه: الحكم الجازم بالوقوع أو عدم الوقوع، فمن قال: فلان سيموت في أرض كذا وكذا، أو المطر سينزل في يوم كذا وكذا، بأسلوب جازم، من غير اعتماد علىٰ قرائن وعلامات، فقد ادعىٰ شيئا من خصائص الله تعالىٰ.

وأما استعمال أسلوب الظن والتوقع، فالأقرب أنه ليس داخلا في ادعاء الغيب؛ لأن المخبر بالظن والتوقع لم يدع علما بشيء، وإنما غاية ما يدعي: توقع وتردد، والأمر الخاص بالله تعالىٰ إنما هو العلم، ومع ذلك فلا ينبغي التوسع في استعمال أسلوب التوقع والتردد في الإخبار عن الغيب المطلق من غير قرينة أو علامة؛ لأنه لا يخلو من التخرص والاعتداء، ولاشتماله علىٰ نوع من الكذب والجرأة علىٰ الأقدار الغيبية.

مفهوم الكهانة:

لفظ الكهانة بفتح الكاف ويصح بكسرها يطلق في اللغة علىٰ معان، منها: الإخبار عما فيه خفاء ودقة، ولأجل هذا كان بعض العرب يسمىٰ المنجم والطبيب كاهنا.

وأما الكهانة في الاصطلاح والمفهوم الشرعي فقد عُرفت بتعريفات متعددة، منها:

التعريف الأول: قال القرطبي: «الكهانة: ادعاء علم الغيب»(١).

وهذا التعريف غير دقيق، فليس كل ادعاء لعلم الغيب يعد كهانة في الشريعة، فالإخبار ببعض المغيبات قد يكون مقبولا، إذا كان مبنيا علىٰ مصادر صحيحة، لا غموض فيها.

التعريف الثاني: قال ابن حجر: «الكهانة: بفتح الكاف، ويجوز كسرها: ادعاء علم الغيب، كالإخبار بما سيقع في الأرض، مع الاستناد إلىٰ سبب»(٢).

وهذا التعريف ليس دقيقا؛ لأن فيه حصرا للكهانة في الأمور المستقبلية، ولأنه أطلق الاستناد إلىٰ السبب، ولم يفرق بين الأسباب الصحيحة والأسباب الباطلة، فيدخل في ذلك إخبار النبوة عن الأمور المستقبلية.

التعريف الثالث: أن الكهانة هي دعوىٰ معرفة ما يقع في المستقبل(٣).

وهذا التعريف غير دقيق؛ لأنه ليس كل ادعاء لعلم سيقع في المستقبل

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٦٣٣).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٢١٦).

(٣) انظر: معالم السنن، الخطابي (٣/ ٨٩).

يعد كهانة، فالنبي ﷺ أخبر بأمور كثيرة ستقع في المستقبل، وبعض الأولياء أكرمهم الله بمعرفة أمور ستقع في المستقبل، وليس ذلك كهانة، وكثير من الناس يعلم قدرا مما سيقع في المستقبل من خلال التجارب الصحيحة.

التعريف الرابع: أن الكهانة هي الإخبار عن الأمور الماضية بضرب من الظن[(١)].

وهذا التعريف ليس دقيقا؛ لأن فيه حصرا للكهانة بالعلم بالماضي، ولأنه لم يميز بين المصادر الصحيحة والمصادر الباطلة، فقد يعتمد المرء علىٰ مصادر ظنية صحيحة في معرفة أمور ماضية، ككثير من الحسابات والدراسات التاريخية.

التعريف الخامس: أنها ادعاء علم الغيب اعتمادا علىٰ الجن[(٢)].

وهذا التعريف ليس دقيقا؛ لأنه حصر علم الكهانة في الاعتماد علىٰ الجن، والحقيقة أن الأمر أوسع من ذلك في الكهانة، فلها مصادر متعددة، كما سيأتي بيانه.

التعريف السادس: الإخبار بما يكون في أقطار الأرض؛ إما من جهة التنجيم، أو العرافة: وهي الاستدلال علىٰ الأمور بأسبابها وبالزجر ونحوه[(٣)].

وهذا التعريف ينقصه ذكر الاعتماد علىٰ الجن، فهو مصدر من أهم المصادر التي تقوم عليها الكهانة.

---

(١) انظر: عمدة الحفاظ، السمين الحلبي (٣/ ٤٣٥).

(٢) انظر: الزواجر عن ارتكاب الكبائر، ابن حجر الهيتمي (٢/ ١٧٨)، والذخائر شرح منظومة الكبائر، السفاريني (٣٦٨).

(٣) اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، البرماوي (١٤/ ٣٦٠).

التعريف المختار للكهانة:

يمكن أن تعرف الكهانة بتعريف جامع مانع، فيقال: هي الإخبار بالغيبيات وأسرارها، بطرق خفية لا يمكن التحقق منها، أو يقال: ادعاء العلم بالغيبيات اعتمادا علىٰ طرق خفية لا يمكن التحقق منها.

قوله: «**الإخبار بالغيبيات وأسرارها**»، وصف عام يشمل كل الغيبيات الماضية والحالية والمستقبلية، ويشمل الغيب الذي لا يمكن للخلق أن يعلموه، مما هو من خصائص الله.

قوله: «**بطرق خفية**»، وصف مقيد يخرج الإخبار بالغيب بالاعتماد علىٰ الطرق الظاهرة غير الخفية.

قوله: «**لا يمكن التحقق منها**»، وصف مقيد يخرج الإخبار بالغيب القائم علىٰ الطرق الخفية الصحيحة، كالوحي والإلهام والحدس ودقة الخبرة والقيافة وهي معرفة الأمور الخفية عن طريق تتبع الأثر، وغيرهما كما سبق بيانه.

والتحقق من الطرق التي يعتمد عليها في معرفة الغيب له أنواع:

النوع الأول: التحقق من بعض الطرق في ذاتها بحيث يطلع عليها الآخرون، فيعرفون ما تدل عليه، كبعض الحسابات، وبعض خواص الموجودات.

النوع الثاني: التحقق من حال المدعي للغيب، ومعرفة أنه صادق في دعواه بالأدلة المثبتة لذلك، كالنبي، فإنا وإن لم نطلع علىٰ الوحي ذاته، إلا أن لدينا أدلة أخرىٰ تدل علىٰ أنه صادق في دعواه للنبوة، وكذلك الولي، فإنا وإن لم نطلع علىٰ الأمر الذي جعله يخبر ببعض المغيبات إلا أن لدينا أدلة تدل علىٰ صدقه وولايته.

فتحصل من هذا أن الكهانة لها ثلاثة محددات أساسية:

المحدد الأول: الإخبار بالغيب.

والمحدد الثاني: الاعتماد علىٰ الطرق الخفية.

والمحدد الثالث: أن تلك الطرق لا يمكن التحقق من حالها.

وبناء علىٰ هذا التعريف فليس كل ادعاء لعلم الغيب يعد كهانة، فمن ادعىٰ معرفة بعض المغيبات بناء علىٰ الطرق الحسية، كالصانت الذي يعتمد علىٰ قوة سمعه في معرفة بعض المغيبات، أو القصاص الذي يعتمد علىٰ قوة ملاحظته في معرفة الآثار علىٰ الأرض، أو علىٰ الطرق الحسابية، كمن يدرس الفلك وحساباته، أو بناء علىٰ الطرق الخفية التي يمكن التحقق منها في ذاتها أو في مدعيها، كالإلهام والفراسة وغيرها، فهو لا يدخل في الكهانة(١).

ومن خلال هذا التعريف ظهر الفرق بين السحر وبين الكهانة، فالسحر يتعلق بالتأثير، والكهانة تتعلق بالإخبار عن الغيب، والساحر يغلب عليه التأثير في الأشياء، والكاهن يغلب عليه الإخبار عن المغيبات، يقول ابن تيمية: «الكاهن إنما عنده أخبار، والساحر عنده تصرف؛ بقتل، وإمراض، وغير ذلك»(٢).

تعريف الكاهن:

اختلف العلماء في تعريف الكاهن بناء علىٰ اختلافهم في تعريف الكهانة، ومن أصول أقوالهم:

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (١/ ٥٣١).

(٢) النبوات (٢/ ١٠٤٥).

القول الأول: أن الكاهن هو الذي يدعي معرفة علم الغيب مطلقا[(١)].

القول الثاني: أن الكاهن هو الذي يدعي معرفة الغيب الماضي[(٢)].

القول الثالث: أن الكاهن هو الذي يدعي معرفة الغيب المستقبلي[(٣)].

والصحيح أن الكاهن هو من يدعي علم الغيب اعتمادا علىٰ الطرق الخفية التي لا يمكن التحقق منها، أو يقال: هو الذي يخبر عن الأمور المغيبة باعتماده علىٰ الطرق الخفية التي لا يمكن التحقق منها.

الفرق بين الكاهن والعراف:

اختلف العلماء في الفرق بين الكاهن والعراف علىٰ أقوال متعددة، منها:

القول الأول: أن الكاهن هو العراف نفسه ولا فرق بينهما[(٤)].

القول الثاني: أن الكاهن يدعي معرفة الغيب الماضي، والعراف يدعي معرفة الغيب المستقبلي[(٥)].

القول الثالث: أن الكاهن من يخبر عن المغيبات المستقبلية، والعراف من يخبر عن المغيبات مطلقا، فهو أوسع من الكاهن، فكل كاهن عراف وليس كل عراف كاهنا[(٦)].

---

(١) انظر: فتح القدير، الشوكاني (٥/ ١١٥).

(٢) انظر: المفردات، الراغب الأصفهاني (٥٦٢)، والكليات، الكفوي (٧٧٣).

(٣) انظر: معالم السنن، الخطابي (٣/ ٨٩)، والنهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ٢١٤).

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث (٢/ ٢١٥).

(٥) انظر: المفردات، الراغب الأصفهاني (٥٦٢)، والكليات، الكفوي (٧٧٣).

(٦) انظر: المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، الأصفهاني المديني (٣/ ٩٥).

القول الرابع: أن الكاهن من يخبر بالغيب عن طريق الجن، والعراف من يخبر بالغيب عن طريق التخمين والوسائل الخفية[1].

والأقرب أن يقال: إن الكاهن والعراف إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا، ومعنىٰ هذا: أن لفظ العراف والكاهن إذا ذُكر كل واحد منهما مفردا فإنه يشمل الآخر، وإذا ذكرا في سياق واحد فكل لفظ منهما له معنىٰ خاص، والأقرب من تلك المعاني القول الثالث والرابع.

تاريخ الكهانة:

ادعاء علم الغيب اعتمادا علىٰ الطرق الخفية التي لا يمكن التحقق منها موجود عند كل الأمم البشرية، وهي قديمة جدا[2]، يقول المسعودي: «ولا أمة خلت إلا فيها كهانة»[3]، ومن صور الكهانة المنتشرة في الأمم السابقة الكهانة المعتمدة علىٰ النظر في النجوم والكواكب، وكان الكهنة هم أصحاب الرأي والتأثير في المجتمع، وكانت لهم معابد خاصة.

وقد عُرِفت الكهانة في بلاد الصين واليونان والعراق والشام ومصر وغيرها، يقول شيشرون: «سائر الفلاسفة سلموا بالتكهن بالغيب»[4]، وكذلك انتشرت في اليهودية والنصرانية.

وأما العرب، فقد كانت الكهانة فاشية فيهم جدا، يقول الخطابي: «كانت الكهانة في الجاهلية فاشية، خصوصا في العرب؛ لانقطاع النبوة

---

(١) انظر: مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار، القاضي عياض (٢/ ٧٦).

(٢) انظر في تاريخ الكهانة: النظرية الإسلامية في الكهانة، إلياس بلكا (١٦-١٥٣).

(٣) مروج الذهب (٢/ ١٧٦).

(٤) علم الغيب في العالم القديم (٤٠).

فيهم»[١]، وكان للكهنة عند العرب منزلة رفيعة، فقد كانوا يرجعون إليهم في كثير من شؤون حياتهم، ويعتمدون علىٰ ما يخبرون به في تسيير شؤونهم، في الحروب والأسفار والأنكحة والبيوع وغيرها، وفي بيان منزلة الكهان عند العرب وأثرهم، يقول جواد علي: «قد كان للكهان علىٰ ما يتبين من قصص الإخباريين أثر كبير في حياة العرب قبل الإسلام، فقد كان الناس يستشيرونهم في إبرام مهمات الأمور، كإعلان حرب، أو كشف عن جريمة، أو بحث عن شيء مفقود، وما شاكل ذلك، لقد كانوا يستشيرونهم في الحروب، يتنبؤون للناس بقرب حدوث غزو، أو نزول كارثة، أو خير سيقع قريبا، لقد كان هجوم بني أسد علىٰ حجر بمشورة الكاهن وبرأيه، وكان تركهم تميما وافتراقهم عنهم في يوم جبلة بتحذير من الكاهن كذلك. وقد استعان النعمان أو يزيد بن عمرو الغساني بالكاهن «الخمس التغلبي»، لإخباره عمن تجاسر علىٰ ناقته فقتلها، كما استعان عتبة بن ربيعة في إثبات نسب ابنته هند منه.

وقد اشترك الكهان أنفسهم في الغزوات وفي الحروب، كانوا يشجعون قومهم، ويحثونهم علىٰ القتال، وكان بعضهم من مشاهير الفرسان، مثل زهير بن جناب، وجذيمة العبسي، وقلطف الكاهن، والمأمور كاهن مذحج»[٢].

ولم يكن الكهان مستشارين فقط، وإنما كانوا حكاما وقضاة أيضا، فالناس يرجعون إليهم في الفصل بينهم والقضاء في اختلافاتهم[٣].

---

(١) فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٢١٧).

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٢/ ٣٣٦).

(٣) انظر: المفصل في تاريخ العرب (١٢/ ٣٤٠).

ثم لما ظهر الإسلام وأعلن الحرب علىٰ الكهانة ضعف أمرهم وخفت تأثيرهم، وأضحت الكهانة والكهان محاربين في المجتمعات ومنبوذين فيها، ولكن ذلك لم يؤد إلىٰ زوالهم بالكلية، واختفائهم من المجتمعات، فما زال لهم باقية.

وجود الكهانة بعد الإسلام:

اختلف العلماء في وجود الكهانة بعد ظهور الإسلام علىٰ قولين:

القول الأول: أن الكهانة انقطعت بعد الإسلام ولم يعد لها وجود، يقول الأزهري: «كانت الكهانة في العرب قبل مبعث النبي ﷺ، فلما بعث نبيا، وحرست السماء بالشهب، ومنعت الجن ومردة الشياطين من استراق السمع، وإلقائه إلىٰ الكهنة، بطل علم الكهانة، وأزهق الله أباطيل الكهان بالفرقان الذي فرق جل وعز به بين الحق والباطل، وأطلع الله نبيه بالوحي علىٰ ما شاء من علم الغيوب التي عجزت الكهنة عن الإحاطة به، فلا كهانة اليوم»[(١)]، ونقل ابن حجر عن القرطبي أنه قال: «قد انقطعت الكهانة بالبعثة المحمدية، لكن بقي في الوجود من يتشبه بهم»[(٢)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن السماء قد حرست من استراق الجن للوحي، فانقطع مصدر الكهانة.

---

(١) تهذيب اللغة (١٦/ ١٨).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٢١٩).

والاعتماد علىٰ هذا الدليل في الحكم بانقطاع الكهانة غير صحيح لأمور:

منها: أن الكهانة ليست معتمدة علىٰ الجن فقط، وإنما لها مصادر أخرىٰ متعددة، فلو سلمنا بانقطاع الجن، فإن المصادر الأخرىٰ لم تنقطع.

ومنها: أن الصحيح أن الجن لم تمنع منعا كليا من استراق السمع من السماء، وإنما قد تسمع بعض الأمور وتلقيها إلىٰ من توحي إليهم من الكهنة، كما سبق بيانه في أثناء الشرح.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ حكم عليهم بأنهم لا شيء، حيث قال لما سئل عنهم: «**ليسوا بشيء**»[(١)].

ولكن هذا الحديث ليس حكما علىٰ الوجود، وإنما هو حكم علىٰ الاعتبار الشرعي، فيكون معناه أنهم ليسوا بشيء في حكم الشريعة.

القول الثاني: أن الكهانة لم تنقطع، وأنها ما زالت باقية حتىٰ الآن، واختار هذا القول كثير من العلماء، منهم الخطابي والسهيلي والقاضي عياض وابن خلدون وغيرهم، وقد ألف بعض علماء المغرب المتأخرين -وهو عبد الرحمن بن زيدان الحسني- رسالة مخصوصة في ذلك أسماها: قراضة العقيان في تحقيق استمرار أفراد من الكهانة لآخر الزمان.

يقول الخطابي في أثناء حديثه عن الكهان: «فبقي من استراقهم ما يتخطفه الأعلىٰ، فيلقيه إلىٰ الأسفل قبل أن يصيبه الشهاب، وإلىٰ ذلك الإشارة بقوله تعالىٰ: (إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب)، وكانت إصابة الكهان قبل الإسلام كثيرة جدا كما جاء في أخبار شق وسطيح

---

(١) رواه البخاري (٥٧٦٢)، ومسلم (٢٢٢٨).

ونحوهما، وأما في الإسلام فقد ندر ذلك جدا، حتىٰ كاد يضمحل»[(١)].

ويقول ابن خلدون: «قد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة، بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدي البعثة، وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء، كما وقع في القرآن، والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين، فبطلت الكهانة من يومئذ، ولا يقوم من ذلك دليل؛ لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم أيضا كما قررناه، وأيضا فالآية إنما دلت علىٰ منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء، وهو ما يتعلق بخبر البعثة، ولم يمنعوا مما سوىٰ ذلك، وأيضا فإنما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط، ولعلها عادت بعد ذلك إلىٰ ما كانت عليه، وهذا هو الظاهر؛ لأن هذه المدارك كلها تخمد في زمن النبوة، كما تخمد الكواكب والسرج عند وجود الشمس؛ لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يخفىٰ معه كل نور ويذهب»[(٢)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: وجود ابن صياد في زمن النبي ﷺ، وحرص النبي ﷺ علىٰ كشف حاله، فإنه لما خبأ له كلمة الدخان، لم يستطع أن يأتي بها كلها، وإنما جاء بكلمة الدخ، فقال له النبي ﷺ: «اخسأ فلن تعدو قدرك»[(٣)]، ولو انقطعت الكهانة لما حرص النبي ﷺ علىٰ معرفة حاله.

الدليل الثاني: النهي عن الكهانة والتحذير منها، والنهي عن الذهاب إلىٰ الكهنة وعن سؤالهم، كما في قوله ﷺ: «من أتىٰ كاهنا، فصدقه بما

---

(١) فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٢١٧).

(٢) مقدمة ابن خلدون (١/ ٢١٣).

(٣) رواه البخاري (١٣٥٤).

يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»[١].

الدليل الثالث: الواقع والمشاهدة، فإنا نرىٰ كثيرا من الناس ممن يتكهن ويمارس ادعاء علم الغيب بطرق خفية لا يمكن التحقق منها، قد يصيب في بعض ما يخبر به، ولو انقطعت الكهانة لما أصابوا في شيء من أخبارهم.

والصحيح القول الثاني؛ لقوة أدلته وضعف أدلة القول الأول.

مصادر الكهانة:

الحديث عن مصادر الكهانة يذكره عدد من العلماء في أثناء ذكرهم لأقسامها، فإنهم يعتمدون تقسيمها بناء علىٰ مصادرها.

فقد ذكر الخطابي أن الكهان أربعة أقسام: **الأول**: من يتلقىٰ من الجن مما يأخذه من خبر السماء، **والثاني**: ما يخبر به الجني من أخبار الأرض، **والثالث**: ما يستند إلىٰ التخمين والحدس، والرابع: ما يستند إلىٰ التجربة[٢].

وذكر القاضي عياض أن الكهان ثلاثة أقسام: **الأول**: أن يعتمد علىٰ ما يسرقه الجن من خبر السماء، **والثاني**: أن يعتمد علىٰ ما يخبر به الجن من أحداث الأرض، **والثالث**: أن يعتمد علىٰ الحزر والتخمين[٣].

فهذا التقسيمات معتمدة علىٰ مصادر الكهانة، والأولىٰ في معالجة هذا الموضوع أن يكون منطلقا من المصادر التي تعتمد عليها الكهانة، وليس من

---

(١) رواه أبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥) وجود إسناده ابن حجر في فتح الباري من غير طريق الترمذي (١٠/ ٢١٧)، وأما طريق الترمذي فقد ضعفه البخاري وغيره.

(٢) انظر: معالم السنن (٣/ ٧٤)، وفتح الباري، ابن حجر (١٢/ ٢١٧).

(٣) انظر: إكمال المعلم (٧/ ١٥٣).

جهة كونها تقسيما؛ لأن الكاهن قد يعتمد عليها جميعا أو علىٰ اثنين منها، فلا ينضبط التقسيم، ولأن كل مصدر من تلك المصادر فيه قدر من الإشكال والتداخل مع بعض المعاني الصحيحة التي لا بد من تحريرها.

وقد ذكر ابن حجر أن ما تستند عليه الكهانة متعدد، وذكر لهم مستندين، حيث يقول: «الكهانة تارة تستند إلىٰ إلقاء الشياطين، وتارة تستفاد من أحكام النجوم، وكان كل من الأمرين في الجاهلية شائعا ذائعا، إلىٰ أن أظهر الله الإسلام، فانكسرت شوكتهم»[(١)]، وذكر بعض الدارسين أن مصادر الكهانة لا يمكن حصرها، يقول فلاسليبر: «إن أساليب التنبؤ باستعمال الأشياء هي تقريبا لا نهائية من حيث عددها»[(٢)].

ومع ذلك سنقتصر علىٰ أصول المصادر التي يعتمد عليها الكهان، وهي:

المصدر الأول: التلقي عن الجن، ومعناه: أن الكاهن يعتمد علىٰ ما يلقيه إليه الجان، وما يتلقاه منه، سواء مما استرقه من خبر السماء، أو مما نقله له من الأخبار الغيبية الواقعة في الأرض.

وهذا المصدر من أكثر المصادر التي يعتمد عليها الكهنة، ومن أكثرها انتشارا بينهم، فلا تكاد تجد كاهنا إلا ولديه رئي من الجن يعينه ويساعده، ويلقي إليه الأخبار.

ويشكل علىٰ هذا المصدر أن بعض العلماء أباح أن يستعين الإنسي بالجني في الأمور المباحة، فهل يعني هذا أن أولئك العلماء أباحوا نوعا

---

(١) فتح الباري (١/ ٤١).

(٢) الكهانة ومعابد النبوءة عند اليونان (٢٣) نقلا عن: النظرية الإسلامية في الكهانة، إلياس بلكا (٢٧).

من الكهانة؟ وهل إذا أخذ أحد بقولهم واستعان بالجن في معرفة بعض الأحداث يعد كاهنا؟

وهذا الإشكال مدفوع من جهة أن اعتماد الكاهن علىٰ الجني له صفات مخصوصة تميزه عن غيره، فيكثر عند الكهان حين يريدون الاتصال بالجن أنهم يذهبون إلىٰ الأودية والفلوات والجبال والخرابات المهدومة، ومواضع النجاسات والمقابر وأعطان الإبل، وغيرها، ويغلب عليه ارتداء الملابس الرثة، أو ذات لون معين، ويكثر عندهم ملامسة الأوساخ والأقذار، ويقوم بأعمال مخصوصة تجعل اتصاله بالجان متصفا بطقوس معينة خاصة به، ويغلب علىٰ الكهان في اتصالهم بالجان لبس خاتم معين، واستعمال أبخرة محددة، وكذلك يقوم الكاهن بأمور سرية تجعل التحقق من اتصاله بالجان ليس ممكنا، وكذلك يقومون بعدد من المحرمات إما الشركية أو دون ذلك، فالغالب أن الجني لا يخدم الإنسي إلا إذا طلب منه أشياء يفعلها[(١)].

فمن اتصف بهذه الأمور وغيرها من الأعمال والطقوس فهو باتصاله بالجان داخل في مفهوم الكهانة المحرمة في الشريعة، وأما الاستعمال المباح للجان فليس فيه هذه الأمور، وإنما هو اتصال مجرد لا طقوس فيه ولا أعمال مخصوصة ولا أسرار، ومع ذلك فهو محرم علىٰ الصحيح من أقوال أهل العلم.

المصدر الثاني: النظر في الكواكب والنجوم، ومعناه: أن الكاهن يقوم بالنظر في مسارات الكواكب والنجوم، وفي أماكنها وخواصها، ونحو ذلك، ويستنبط العلم بالمغيبات.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١١/ ٢١٤-٢١٦) و(١٣/ ٨٢).

وهذا المصدر منتشر عند الكهان بكثرة، وهو من أقدم المصادر التي اعتمد عليها الكهنة، ويعبر عنه بالتنجيم، وعن العامل به بالمنجم، ولها أشكال كثيرة، وصور متنوعة في القديم والحديث، وسيأتي الحديث عنها مفصلا في الباب المعقود للتنجيم.

ويشكل علىٰ هذا أن من علم النجوم علما صحيحا، وهو علم التسيير، وهو الاعتماد علىٰ مواقع النجوم وأوقاتها في معرفة الجهات وأوقات الخصب والجدب ونزول المطر، وغيرها من الأحداث المستقبلية.

وهذا الإشكال مدفوع؛ لأن مشكلة الكاهن ليست من جهة أنه اعتمد علىٰ علم النجوم الذي يمكن التحقق منه بالحساب أو بالحس والنظر في السماء، وإنما جاء الإشكال عليه من جهتين:

الأولىٰ: أنه اعتمد علىٰ النوع الآخر الذي لا يمكن التحقق منه، وهو الاعتماد علىٰ أشكال الكواكب وطبائعها، ونحو ذلك، وسيأتي ذكره.

والثانية: أنه اعتمد علىٰ علم النجوم في إدراك الغيب المطلق الذي لا يمكن تحصيله من علم النجوم.

أما من اعتمد علىٰ علم النجوم المنضبط في تحصيل أمور غيبية قريبة المأخذ، فإن ذلك لا يدخله في مفهوم الكهانة المحرمة في الشريعة.

المصدر الثالث: القوة النفسية، ومعناه: أن بعض الكهان تكون لديه قوة نفسية يستطيع من خلالها أن يتنبأ بعدد من الغيوب الماضية والمستقبلية بناء علىٰ بعض ما لديه من المعطيات، فيستخرج منها أخبارا عديدة عن الماضي والحاضر.

وقد أشار القاضي عياض إلىٰ وجود هذا المصدر عند بعض الكهان، فقال بعد أن ذكر النوع الأول والثاني من الكهانة: «الثالث: التخمين

والحزر، وهذا يخلق الله منه لبعض الناس قوة ما، لكن الكذب في هذا الباب أغلب»[١].

ويشكل علىٰ هذا المصدر أن الإقرار بتأثير القوة النفسية في معرفة قدر من المغيبات أمر مقرر عند عدد من العلماء، وفي بيانه يقول القرافي في أثناء حديثه عن علم تعبير الرؤىٰ والمنامات، وما يؤثر في دقتها وإصابتها: «علم المنامات منتشر انتشارا شديدا لا يدخل تحت ضبط، فلا جرم احتاج الناظر فيه مع ضوابطه وقرائنه إلىٰ قوة من قوىٰ النفوس المعينة علىٰ الفراسة والاطلاع علىٰ المغيبات، بحيث إذا توجه الحزر إلىٰ شيء لا يكاد يخطئ، بسبب ما يخلقه الله تعالىٰ في تلك النفوس من القوة المعينة علىٰ تقريب الغيب أو تحققه، كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما: إنه كان ينظر إلىٰ الغيب من وراء ستر رقيق، إشارة إلىٰ قوة أودعه الله إياها، فرأىٰ بما أودعه الله تعالىٰ في نفسه من الصفاء والشفوف والرقة واللطافة، فمن الناس من هو كذلك، وقد يكون ذلك عاما في جميع الأنواع.

وقد يهبه الله تعالىٰ ذلك باعتبار المنامات فقط، أو بحساب علم الرمل فقط، أو الكتف الذي للغنم فقط، أو غير ذلك، فلا ينفتح له بصحة القول والنطق في غيره، ومن ليس له قوة نفس في هذا النوع صالحة لعلم تعبير الرؤيا لا يصح منه تعبير الرؤيا، ولا يكاد يصيب إلا علىٰ الندرة، فلا ينبغي له التوجه إلىٰ علم التعبير في الرؤيا، ومن كانت له قوة نفس فهو الذي ينتفع بتعبيره، وقد رأيت ممن له قوة نفس مع هذه القواعد، فكان يتحدث بالعجائب والغرائب في المنام اللطيف، ويخرج منه الأشياء الكثيرة والأحوال المتباينة، ويخبر فيه عن الماضيات والحاضرات والمستقبلات،

(١) إكمال المعلم (٧/ ١٥٣).

وينتهي في المنام اليسير إلىٰ نحو المائة من الأحكام بالعجائب والغرائب، حتىٰ يقول من لا يعلم بأحوال قوىٰ النفوس: إن هذا من الجان أو المكاشفة، أو غير ذلك، وليس كما قال، بل هو قوة نفس يجد بسببها تلك الأحوال عند توجهه للمنام، وليس هو صلاحا، ولا كشفا، ولا من قبل الجان، وقد رأيت أنا من هذا النوع جماعة، واختبرتهم، فمن لم تحصل له قوة نفس عسر عليه تعاطي علم التعبير، ولا ينبغي لك أن تطمع في أن يحصل لك بالتعلم والقراءة وحفظ الكتب، إذا لم تكن لك قوة نفس فلا تجد ذلك أبدا، ومتىٰ كانت لك هذه القوة حصل ذلك بأيسر سعي، وأدنىٰ ضبط، فاعلم هذه الدقيقة فقد خفيت علىٰ كثير من الناس»[(١)].

ويقر ابن تيمية بأصل تأثير قوىٰ النفس، فيقول: «لا يمتنع أن يكون لقوىٰ النفوس نوع تأثير، كما لقوىٰ سائر الأعيان، وإن كانت الأعيان وقواها متفاوتة»[(٢)]، ويقول: «نحن لا ننكر أن النفس يحصل لها نوع من الكشف، إما يقظة، وإما مناما بسبب قلة علاقتها مع البدن، إما برياضة، أو بغيرها، وهذا هو الكشف النفساني ... تقدم أن جمهور المسلمين لا ينكرون وجود هذه القوىٰ -النفسانية- كما تقدم ... وإذا ثبت أن الإخبار بالمغيبات يكون عن أسباب نفسانية، ويكون عن أسباب خبيثة شيطانية وغير شيطانية، ويكون عن أسباب ملكية»[(٣)].

ومما يدل علىٰ ذلك علم الفراسة، وقد قيل في تعريفه: الاستدلال بالخلق الظاهر علىٰ الخلق الباطن، ولكن الصحيح أن علم الفراسة أوسع

---

(١) الفروق (٤/ ٢٤٩).

(٢) الصفدية (١/ ١٦٤).

(٣) الصفدية (١/ ١٨٧-١٨٩).

من ذلك، فهو الاستدلال بأمور ظاهرة علىٰ أمور خفية لارتباط خفي بينها، كأن يستدل بسعة الصدر علىٰ الخلق، وبضيقه علىٰ ضيقه، وبخمود نور العينين علىٰ بلادة صاحبهما، وببروقهما ونورهما علىٰ كياسته وفطنته[(١)].

وهو علم يقوم علىٰ الاستقراء وعلىٰ قوة المتفرس النفسية، ودقة ملاحظته لما بين يديه من المعطيات، فما الفرق بين هذه الأمور التي أقرها العلماء وبين ما يعتمد عليه الكاهن من قوة النفس ودقة النظر؟

وهذا الإشكال مدفوع، بأن صاحب البصيرة ودقة الملاحظة يعتمد علىٰ أمور يمكن التحقق منها، ويحتف بحاله ما يدل علىٰ أنه مستقيم في نفسه في الجملة، وأما الكاهن فيظهر عليه الاعتماد علىٰ الأسرار، والخفاء والالتباس فيما يقدم عليه من معارف وعلوم، ويحتف بحاله في الغالب ما يدل علىٰ أنه ليس مستقيما في نفسه ولا صالحا.

المصدر الرابع: النظر في الطرق الوهمية، ومعناه أن يعمد الكاهن إلىٰ النظر في أمور وهمية خيالية، ليستخرج منها العلم بالمغيبات، ومن أشهر تلك الطرق عندهم:

١- **علم الرمل،** وهذا العلم يعرف به الاستدلال علىٰ أحوال المسألة حين السؤال عنها بأشكال الرمل المضروبة علىٰ الأرض، وهي اثنا عشر شكلا علىٰ عدد الأبراج[(٢)].

والحقيقة أنه أوسع من ذلك، وأفضل ما يقال فيه: إنه ما يصنع في الأرض من خطوط وغيرها لقصد معرفة المغيبات والتشاؤم أو التفاؤل.

---

(١) انظر: إرشاد القاصد إلىٰ أسنىٰ المقاصد، الأكفاني (١٧٦)، ومفتاح السعادة، طاش كبرىٰ زاده (١/ ٣٣٣).

(٢) انظر: أبجد العلوم، القنوجي (٢/ ٣٠٤).

٢- علم الأسارير، ويسمىٰ قراءة الكف، وقيل في تعريفه: علم باحث عن الاستدلال بالخطوط الموجودة في كف الإنسان وقدمه وجبهته، بحسب التقاطع والتباين، والطول والعرض والقصر، وسعة الفرجة الكائنة بينها وضيقها، علىٰ أحواله، كطول عمره وقصره، وسعادته وشقاوته، وغنائه وفقره[١].

٣- علم الحروف (علم السيميا)، وهو علم يقوم علىٰ أن لحروف الهجاء أسرارا وطبائع، وقوة مؤثرة، إذا ركبت علىٰ طريقة مخصوصة يمكن التحصل منها علىٰ العلم المغيب، والأسرار الخافية، ولأصحابه مسالك وتفاصيل وتفاريع كثيرة تتعلق به[٢]، ويدخل في علم الحروف بعض صور حسابات الجُمَّل في بعض استعمالاتها.

ومنه علم الجفر، وهو علم يعتمد علىٰ الحروف الهجائية، واستخراج الغيوب منها بطريقة معينة، وأُلف فيه كتاب الجفر المشهور، وقد نسب إلىٰ علي بن أبي طالب وإلىٰ جعفر الصادق، وكل ذلك كذب ودجل، وهو من علوم الكهانة الباطلة[٣].

ومنه علم الأوقاف، وهو يعلم يقوم علىٰ أن للحروف والأعداد مناسبات معينة، وأنها إذا رسمت أشكالها الهندسية بناء علىٰ تلك المناسبات تؤدي إلىٰ الكشف عن الغيوب[٤].

٤- علم الأسماء الحسنىٰ، وهو علم يقوم علىٰ دعوىٰ أن كل اسم من

---

(١) أبجد العلوم، القنوجي (٢/ ٢٦٦).

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون (٢/ ٢٨٢)، وأبجد العلوم، القنوجي (٢/ ٢٣٦).

(٣) انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة (١/ ٦٩٩)، وأبجد العلوم (٢/ ٢١٤).

(٤) انظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده (١/ ٣٧٣).

أسماء الله له خاصية معينة يمكن أن ينال به مطلب معين يحقق به مرغوب محدد، ويمكن الاطلاع من خلالها علىٰ الغيوب[١].

٥- **علم الأكتاف،** وهو يعلم يبحث في الخطوط والأشكال التي ترىٰ في أكتاف الضأن أو غيرها، ومقابلتها بالشمس لتحديد دلالتها علىٰ أحوال العالم[٢].

٦- **علم الزائرجة،** وهو من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب، وهو منسوب إلىٰ أبي العباس السبتي، أحد أعلام الصوفية في المغرب[٣].

حكم الكهانة والكهان في الإسلام:

أجمع العلماء علىٰ أن الكهانة محرمة في دين الإسلام، وجعلوها في عداد كبائر الذنوب، وقد جاءت نصوص شرعية كثيرة في تحريمها وتجريمها والتحذير منها.

ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، ولا شك أن الكهانة قائمة علىٰ ادعاء علم الغيب.

ومن ذلك قوله ﷺ: «**ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له**»[٤]، وهذا الحديث صريح في البراءة من الكهانة، وفي كونها كبيرة من كبائر الذنوب.

---

(١) انظر: أبجد العلوم (٢/ ٦١).

(٢) انظر: أبجد العلوم (٢/ ٩١).

(٣) انظر: أبجد العلوم (٢/ ٣١١).

(٤) رواه البزار في مسنده (٣٥٧٨)، وجود إسناده عدد من العلماء، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢١٩٥).

ومن ذلك قوله ﷺ: «**من أتىٰ عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ**»[١]، فإن كان من صدق الكهان محكوما عليه بالكفر، فالكاهن نفسه واقع في الكفر بلا شك.

ومن ذلك: أن ناسا سألوا النبي ﷺ عن الكاهن أو الكهان، فقال: «**ليسوا بشيء**»[٢]، ومعنىٰ قوله هذا أي: إنهم ليسوا بشيء في حكم الشريعة وليس لهم اعتبار ولا معنىٰ، وكفىٰ بذلك دليلا علىٰ تحريمها وتقبيحها.

ومن ذلك: أن النبي ﷺ نهىٰ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن»[٣]، ومعنىٰ حلوان الكاهن: ما يأخذه الكاهن من جُعل علىٰ تكهنه، فإذا كان أخذ الثمن محرما، فهي محرمة من باب أولىٰ.

هل الكهانة كفر أكبر أم لا؟

الصحيح أن الكهانة أقسام، بعضها كفر أكبر مخرج من الملة، وبعضها ليس كذلك، وتكون الكهانة كفرا أكبر في حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يكون فيها نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق، كادعاء علم الغيب المطلق، فمن ادعىٰ أنه يعلم الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله، فهو واقع في الكفر الأكبر بذلك.

الحالة الثانية: أن يكون فيها صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله، فمن صرف شيئا من أنواع العبادة للجن حتىٰ تعلمه بالغيب أو صرف شيئا منها للكواكب، فهو واقع في الشرك الأكبر.

(١) رواه أبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥)، وابن ماجه (٦٣٩)، وهو حديث صحيح.
(٢) رواه البخاري (٥٧٦٢)، ومسلم (٥٧٧٨).
(٣) رواه البخاري (٢٢٣٧).

وأما إذا خلت الكهانة من هذين الأمرين، كأن يدعي الكاهن أنه يعلم الغيب النسبي عن طريق قرينه من الجن، أو عن طريق معرفته بخواص بعض الأشياء، أو طريق النظر في النجوم، فإنها لا تكون كفرا أكبر، وإنما تكون كبيرة من كبائر الذنوب.

وبناء علىٰ هذا التقسيم فليس كل كاهن كافرا خارجا عن الإسلام، وإنما حكمه حكم الكهانة الواقعة منه، فقد يكون كافرا وقد لا يكون.

وقد ذهب بعض العلماء إلىٰ أن الكهانة موجبة للكفر الأكبر، وأن كل كاهن كافر خارج عن الإسلام، يقول بعض المعاصرين: «فالكهانة صنعة مضادة لأصل التوحيد، والكاهن مشرك بالله -جل وعلا-؛ لأنه يستخدم الجن، ولا يمكن أن تخبره الجن بالمغيبات إلا إذا تقرب إليها بأنواع العبادات»[(١)].

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله ﷺ: «من أتىٰ كاهنا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»[(٢)]، فإذا كان المصدِّق كافرا، فكفر المصدَّق -وهو الكاهن- من باب أولىٰ[(٣)]، ولأجل هذا جعل بعضهم الحديث دليلا علىٰ أن الكهانة كفر أكبر[(٤)].

---

(١) التمهيد شرح كتاب التوحيد (٣١٤).

(٢) رواه أبو داود (٩٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥) وجود إسناده ابن حجر في فتح الباري من غير طريق الترمذي (١٠/ ٢١٧)، وأما طريق الترمذي فقد ضعفه البخاري وغيره.

(٣) انظر: رؤوس المسائل الخلافية، العكبري (١٤٧٦).

(٤) انظر: إعانة المستفيد شرح كتاب التوحيد، صالح الفوزان (١/ ٣٦٩).

والاعتماد علىٰ هذا الدليل في إطلاق القول بأن الكهانة كلها شرك أكبر غير صحيح؛ لأن العلماء مختلفون في تحديد نوع الكفر في هذا الحديث، وعن الإمام أحمد روايتان فيه، فقيل: كفر أكبر، وقيل: كفر أصغر، وقيل بالتوقف، وهذا الاختلاف يجعل دلالة الحديث ظنية احتمالية، والحكم بالكفر والشرك الأكبر لا يصح أن يبنىٰ علىٰ الدلالة الظنية الاحتمالية، وإنما يجب أن يكون مبنيا علىٰ الدلالة القطعية أو ما قاربها.

ثم إن الحكم بالكفر متعلق بالمصدِّق وليس بالكاهن، فقد يغلو رجل في رجل آخر، ويدعي فيه شيئا من خصائص الله، أو يصرف له شيئا من أنواع العبادة، فيكون كافرا بذلك، ولا يكون الرجل الآخر الذي تعلق به الغلو كافرا، فغاية ما في الحديث: بيان حال السائل، وليس بيان حال المسؤول الذي هو الكاهن.

الدليل الثاني: أن الكهانة لا تقع إلا بمعاونة الجن، والجن لا يعينون الإنس إلا بالشرك[١].

وهذا الدليل غير صحيح؛ لأن الكهانة قد تكون بالاستعانة بالجن، وقد لا تكون كما سبق بيانه، ولأن القول بأن الجن لا تعين الإنسي إلا بالوقوع في الشرك غير صحيح، ولا دليل عليه، وهناك شواهد كثيرة فيها إعانة من الجن للإنس من غير وقوع في الشرك، وقد ذهب عدد من العلماء إلىٰ إباحة أن يستعين الإنسي بالجني في الأمور المباحة[٢]، ولو كانت تلك

---

(١) انظر: التمهيد شرح كتاب التوحيد (٣١٤)، وإعانة المستفيد شرح كتاب التوحيد، صالح الفوزان (١/٣٦٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١١/٣٠٧)، وانظر: كتاب حكم الاستعانة بالجن في المباحات، د. عبد القادر الغامدي، ففيه ذكر لكل الأقوال.

الملازمة صحيحة لكان مقتضىٰ قولهم أنهم أباحوا الوقوع في الشرك.

الدليل الثالث: أن الكاهن يدعي علم الغيب، ومدعي علم الغيب كافر؛ لأنه مكذب لخبر الله تعالىٰ وحكمه لقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النَّمل: ٦٥]، وغيرها من الآيات.

والاعتماد علىٰ هذا النوع من النصوص في إطلاق القول بكفر الكاهن غير صحيح؛ لأن ما يدعيه الكهان من علم الغيب أنواع، بعضه من الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله، وبعضه من الغيب النسبي، فإن ادعىٰ الكاهن العلم بالغيب المطلق، فهو واقع في الكفر بلا شك، وإلا فلا، وتلك الآيات متعلقة بالغيب المطلق وليس بكل غيب.

عقوبة الكاهن:

الكلام في عقوبة الكاهن كالكلام في عقوبة الساحر، والتفصيل فيه كالتفصيل فيه، وقد نص الإمام أحمد علىٰ أن في قتل الكاهن روايتين، كما هو الحال في الساحر(١).

والصحيح أن الكاهن لا بد من معاقبته ومنعه، يقول القرطبي: «يجب علىٰ من ولي الحسبة أن يقيمهم من الأسواق، وينكر عليهم أشد النكير، ولا يدع أحدا يأتيهم لذلك، وإن ظهر صدق بعضهم في بعض الأمور، فليس ذلك بالذي يخرجهم عن الكهانة، فإن تلك الكلمة إما خطفة جني، أو موافقة قدر ليغتر به بعض الجهال، ولقد انخدع كثير من المنتسبين للفقه والدين، فجاؤوا إلىٰ هؤلاء الكهنة والعرافين فبهرجوا عليهم بالمحال،

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (١٢/ ٣٠٥)، والنبوات، ابن تيمة (٢/ ١٠٤٣).

واستخرجوا منهم الأموال، فحصلوا من أقوالهم علىٰ السراب، والآل، ومن أديانهم علىٰ الفساد، والضلال»[١].

حكم سؤال الكهان:

جاءت نصوص عديدة في النهي عن الإتيان إلىٰ الكهان وسؤالهم، وعدها كثير من العلماء من كبائر الذنوب، ولكن النصوص التي جاءت في ذلك النهي والتحذير كانت مختلفة في بيان العقوبة، ففي بعضها أن السائل لا تقبل له صلاة أربعين يوما، وفي بعضها الحكم عليه بأنه كفر بما أنزل علىٰ النبي ﷺ، أو أن النبي ﷺ بريء منه.

ويدل مجموع النصوص الشرعية الواردة في شأن سؤال الكهان والتعامل معهم علىٰ أن سؤال الكهان له أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يأتي إليه إتيانا مجردا من السؤال، إما لأجل الفضول أو الفرجة أو غيرها، وهذا الصنيع محرم، ويدل عليه حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه أنه قال للنبي ﷺ: إن منا رجالا يأتون الكهان؟ فقال النبي ﷺ: «**فلا تأتوا الكهان**»[٢].

وفي حكم الإتيان مشاهدتهم عبر التلفاز، فإن ذلك لا يختلف عن الإتيان الحقيقي في الأثر والتعرض للفتنة وفي دعم أهل الباطل، والاستهانة بالمنكر.

وفي حكم الإتيان إليهم القراءة لهم في الكتب والمجلات، فإن ذلك يتصف بالمعنىٰ الذي منعت الشريعة بسببه من إتيانهم.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٦٣٣).

(٢) رواه مسلم (١٢١).

القسم الثاني: أن يسأل الكاهن امتحانا واختبارا له، فهذا الفعل جائز، وقد فعل النبي ﷺ ذلك مع ابن صياد، وفي تقريره يقول ابن تيمية: «أما إن كان يسأل المسئول ليمتحن حاله ويختبر باطن أمره، وعنده ما يميز به صدقه من كذبه فهذا جائز»(١)، ثم ذكر حديث ابن صياد.

القسم الثالث: أن يسأله فضولا أو استئناسا أو غير ذلك، فهذا فعل محرم، بل هو كبيرة من كبائر الذنوب.

ويدل عليه عدد من النصوص، منها: حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه أنه قال للنبي ﷺ: إن منا رجالا يأتون الكهان؟ فقال النبي ﷺ: «فلا تأتوا الكهان»(٢)، ومنها: قوله ﷺ: «ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له»(٣).

القسم الرابع: أن يسأل الكاهن ويصدقه بما يقول، فهذه الصورة اختلف العلماء فيها إلىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن ذلك كفر أصغر لا يخرج من الملة، وهذا القول رواية عن الإمام أحمد، وقرره الترمذي وأبو عبيد القاسم بن سلام وابن بطة وابن القيم وابن مفلح والمرداوي وكثير من الحنابلة.

قال ابن بطة: «باب الذنوب التي تصير بصاحبها إلىٰ كفر غير خارج به عن الملة»، وذكر فيه حديث: «من أتىٰ كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد»(٤).

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٦٢).

(٢) رواه مسلم (١٢١).

(٣) رواه البزار في مسنده (٣٥٧٨)، وجود إسناده عدد من العلماء، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢١٩٥).

(٤) الإبانة الكبرىٰ-الإيمان (٢/ ٧٣٢، ٧٢٨)، وانظر: الإيمان، القاسم بن سلام (٧١)، وأصول السنة، ابن أبي زمنين (٢٣٩).

وكذلك فعل اللالكائي، فإنه عقد فصلا للذنوب والمعاصي التي أطلق عليها في الشريعة اسم الكفر والفسق ولا تخرج صاحبها من الملة، وذكر ضمنه حديث النهي عن إتيان العراف[١].

ويقول ابن مفلح: «من أطلق الشارع كفره لدعواه غير أبيه، ومن أتىٰ عرافا فصدقه بما يقول، فقيل: كفر النعمة، وقيل: قارب الكفر، وذكر ابن حامد روايتين: إحداهما تشديد وتأكيد، ونقل حنبل: كفر دون كفر، لا يخرج عن الإسلام. والثانية: يجب التوقف، ولا يقطع بأنه لا ينقل عن الملة، نص عليه في رواية صالح وابن الحكم»[٢].

يقول ابن القيم: «والأصغر موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود، كما في قوله تعالىٰ -وكان مما يتلىٰ فنسخ لفظه- «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم»، وقوله ﷺ في الحديث: «اثنتان في أمتي، هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة»، وقوله في السنن: «من أتىٰ امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد»، وفي الحديث الآخر: «من أتىٰ كاهنا أو عرافا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل الله علىٰ محمد» »[٣].

ويدل علىٰ هذا القول عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه جاء في بعض النصوص الصحيحة ترتيب عدم قبول الصلاة أربعين يوما علىٰ من سأل العراف وصدقه، كما جاء عن بعض

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٦/ ١٠٩٣، ١١٠٣).
(٢) الفروع (١٠/ ٢١١).
(٣) مدارج السالكين (١/ ٣٤٥)، والصلاة وحكم تاركها (٦٢)، وله كلام آخر فيه أن تصديق الكاهن والإيمان بالرسول لا يجتمعان في قلب، حيث يقول: «ولا ريب أن الإيمان بما جاء به محمد ﷺ، وبما يجيء به هؤلاء، لا يجتمعان في قلب واحد»، زاد المعاد (٥/ ٦٩٧).

أزواج النبي ﷺ أنه قال: «من أتىٰ عرافا فسأله عن شيء فصدقه، لم تقبل له صلاة أربعين يوما»(١).

فهذه الرواية تقتضي أن من صدق العراف أو الكاهن لا يكون كافرا؛ لأن ترتيب عدم قبول الصلاة أربعين يوما يدل علىٰ أنه لم يفعل ما هو موجب للخروج من الإسلام؛ إذ لو كان كذلك لبطلت صلاته دائما، وليس أربعين يوما فقط.

فهذه الرواية المتضمنة لهذا الحكم تفسر الكفر الوارد في الرواية الأخرىٰ، وأنه كفر أصغر وليس أكبر.

الدليل الثاني: أن الحكم بالكفر بمثل ما جاء في الحديث والحكم ببراءة الذمة قد جاء في أعمال ليست كفرا أكبر، كما في قوله ﷺ: «من أتىٰ حائضا أو امرأة في دبرها، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»(٢)، وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «من أتىٰ حائضا أو امرأة في دبرها أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله علىٰ محمد»(٣).

وقد بين الترمذي أن هذه الصياغة -فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد- لا تقتضي الكفر الأكبر، حيث يقول مع إشارته لضعف الحديث: «إنما معنىٰ هذا عند أهل العلم علىٰ التغليظ، وقد روي عن النبي ﷺ، قال: من أتىٰ حائضا فليتصدق بدينار، فلو كان إتيان الحائض كفرا لم يؤمر فيه بالكفارة»(٤).

---

(١) رواه أحمد (١٦٦٣٨) وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (٩٩٥).

(٢) رواه ابن ماجه (٦٣٩)، وصححه الألباني.

(٣) رواه أحمد (٩٥٣٦)، والترمذي (١٣٥)، والدارمي في السنن (١١٣٦)، وذكر الترمذي أن الإمام البخاري يضعف هذا الحديث.

(٤) سنن الترمذي (١/ ١٩٩).

وذكر أبو عبيد القاسم بن سلام أن من النصوص التي أطلق فيها لفظ الكفر، والمراد بها الكفر الأصغر النصوص التي جاء فيها من فعل كذا، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد، حيث يقول: «باب الخروج من الإيمان بالمعاصي، قال أبو عبيد: أما هذا الذي فيه ذكر الذنوب والجرائم، فإن الآثار جاءت بالتغليظ علىٰ أربعة أنواع: فاثنان منها فيها نفي الإيمان، والبراءة من النبي ﷺ، والآخران فيها تسمية الكفر وذكر الشرك، وكل نوع من هذه الأربعة تجمع أحاديث ذوات عدة . . . وقوله: «من أتىٰ ساحرا أو كاهنا فصدقه بما يقول، أو أتىٰ حائضا، أو امرأة في دبرها، فقد برئ مما أنزل علىٰ محمد ﷺ، أو كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ» »(١).

القول الثاني: أن ذلك كفر أكبر مخرج من الملة، وقرره عدد من العلماء، واختاره جماعة من شراح كتاب التوحيد، وفي تقريره يقول سليمان بن عبد الله: «ظاهر الحديث أنه يكفر متىٰ اعتقد صدقه بأي وجه كان، لاعتقاده أنه يعلم الغيب، وسواء كان ذلك من قبل الشياطين، أو من قبل الإلهام، لا سيما وغالب الكهان في وقت النبوة إنما كانوا يأخذون عن الشياطين»(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بظاهر الحديث، حيث جاء فيه إطلاق لفظ الكفر علىٰ المطلق.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، فلا نزاع في أن ظاهر الحديث جاء فيه إطلاق الكفر، ولكن البحث في تحديد المراد بالكفر فيه، والصحيح أن المراد به الكفر الأصغر كما سبق إثباته.

---

(١) الإيمان (٣٦-٣٨).

(٢) تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٣١)، وانظر: المفاتيح شرح المصابيح، ملا علي القاري (٥/ ٩٩)، والتنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (١٠/ ١٨).

القول الثالث: أن الحكم يختلف بحسب اعتقاد السائل في الكاهن، يقول المناوي: «مصدق الكاهن إن اعتقد أنه يعلم الغيب كفر، وإن اعتقد أن الجن تلقي إليه ما سمعته من الملائكة وأنه بإلهام، فصدقه من هذه الجهة لا يكفر»[(١)].

وهذا القول لا يختلف عن القول الأول؛ لأن أصحاب القول الأول لا ينازعون في أن السائل إن اعتقد أن الكاهن يعلم الغيب بنفسه وقدرته أنه كافر، ولكن لم يذكروا هذا التفصيل؛ لأنه معلوم ومستقر.

والصحيح أن يقال: إن تصديق الكاهن يختلف حكمه باختلاف طبيعة التكهن الواقع منه، فإن كان ما صدر من الكاهن داخلا في الكهانة الكفرية الشركية فتصديقه كفر أكبر؛ لأن تصديق الكفر كفر، وإن كان ما صدر منه داخلا في الكهانة المحرمة التي لا تصل للكفر الأكبر، فتصديقه ليس كفرا؛ لأن تصديق الكاذب ليس كفرا.

الكهانة المعاصرة:

المراد بالكهانة المعاصرة الصور والأشكال المعاصرة التي يدعىٰ من خلالها الوصول إلىٰ علم الغيب بطرق لا يمكن التحقق منها.

أو يقال: هي ادعاء العلم بالغيبيات اعتمادا علىٰ طرق خفية معاصرة لا يمكن التحقق منها.

فقد ظهرت في العصر الحديث طرق وأشكال متعددة أخذ كثير من الناس يعتمدون عليها في معرفة الغيب والتنبؤ به، وتحديد ما يتعلق بالمستقبل والأحداث التي ستقع، وهي في الحقيقة لا تخرج عن جنس

(١) فيض القدير (٦/ ٢٣).

الكهانة القديمة، ولا عن مصادرها المعروفة، فبعضها راجع إلىٰ استخدامات جديدة للجن، أو تطبيقات جديدة لعلم التنجيم، أو لقدرات الإنسان الكامنة أو غير ذلك، وكثير من صور الكهانة المعاصرة ليست جديدة في أصلها، وإنما هي تطوير وتغيير لبعض الصور القديمة.

والفرق بين الكهانة القديمة والكهانة المعاصرة أن المعاصرة ترتكز بشكل كبير علىٰ الذات الإنسانية وأسرارها، وقدراتها في اكتساب العلم بالمغيبات، وفيها ارتكاز علىٰ الكواكب والتنجيم، ويقل أو يكاد ينعدم فيها الارتكاز علىٰ الجن والشياطين، وهذا بخلاف الكهانة القديمة، فإن الارتكاز فيها علىٰ الاستعانة بالشياطين والكواكب والنجوم، وعدد من المصادر الأخرىٰ كما سبق بيانه، ويقل فيها الارتكاز علىٰ الذات الإنسانية وقدراتها وأسرارها.

وقد راجت في عصرنا الحاضر صور كثيرة من الكهانة ضمن مسارات متعددة، أهمها مساران:

المسار الأول: علم الطاقة، وحاصله عند أتباعه: أن الكون فيه طاقة مبثوثة لها قدرة عجيبة علىٰ التأثير في الأشياء والكشف عنها.

وما يترتب علىٰ هذه الطاقة ينقسم إلىٰ التأثير في الأشياء والتغيير فيها، وذلك في صحة الأبدان وإمراضها، وفي تغيير قوتها وتحملها، وإلىٰ التأثير في العلم والكشف، فهي تعين الإنسان الحاصل عليها في التعرف علىٰ كثير من الأسرار والمغيبات.

والمتبنون لها من أتباع الدين الإسلامي يجعلونها نوعا من البركة الموضوعة في الكون، فيدخلون إليها من هذه النافذة.

وتحصيل الطاقة الكونية المؤثرة له طرق متعددة عند أتباعها، يقوم

بعضها علىٰ تصورات فلسفية عن الوجود والحياة، وأن كل ما هو موجود فهو شيء واحد في حقيقته، ويقوم بعضها علىٰ قدر من التمارين والرياضات، التي يزعمون أنها تقوي طاقة الجسم واستعدادها، ويقوم بعضها علىٰ تمارين الاسترخاء والتأمل التي تؤدي كما يقولون إلىٰ إدخال الطاقة في الجسم وتناغمه مع الأجسام الأخرىٰ.

والمتأمل في دعوىٰ أصحاب الطاقة يدرك أنها نوع من الخرافة، فهي ليست أمرا وجوديا يمكن التحقق منه، وليست داخلة فيما يعرف بالطاقة الحرارية أو الكهربائية التي يمكن قياسها في علم الفيزياء، وإنما هي جنس آخر مختلف عنه لا يمكن أن يقاس بمقياس معتبر، وهي مجرد دعوىٰ مأخوذة من خرافات وأساطير بعض الديانات الشرقية، ولم يقم عليها أتباعها دليلا معتبرا، وقد صرح عدد من المتخصصين بأن تلك التمارين مع هي إلا إعادة معاصرة للأديان الشرقية القديمة، فهي وثنية جديدة تناقض توحيد الله وصفاته.

ولا يمكن جعلها من قبيل البركة أو من قبيل علو الهمة ونحوه؛ لأن ذلك لا دليل عليه، وما يدعىٰ في حقيقتها وطرق تحصيلها لا يستقيم مع مقتضيات النصوص الشرعية في تحصيل البركة من الله[1].

المسار الثاني: علم تحليل الشخصية، وحاصله: علم يقوم علىٰ تحديد سمات الأشخاص، وكثير من الأسرار المتعلقة بحياتهم ومستقبلهم، عن طريق تحليل صفات وأحداث متعلقة بهم، كتاريخ ميلادهم، وأسماء آبائهم وأمهاتهم، وطريقة كتابتهم، وشكل أيديهم وأرجلهم، ولون بشرتهم، وما يحبونه وما يبغضونه، وغير ذلك.

---

(١) انظر: مقالا بعنوان: حقيقة علم الطاقة الباطني، فوز كردي، وهو منشور في الشبكة.

ولا شك أن علم تحليل الشخصية ليس علىٰ نمط واحد، وليس كله له حكم واحد، وإنما هو علىٰ أقسام متعددة:

القسم الأول: ما كان قائما علىٰ دراسات علمية ثابتة معترف بها بين المختصين، فهذا القسم جائز، والأصل قبوله ما لم يكن متضمنا لأمور مخالفة للشريعة.

القسم الثاني: ما كان قائما علىٰ استدلالات خفية لا يمكن التحقق منها ولم تثبت في بحوث علمية صحيحة، وليس لها تعلق معقول أو ارتباط ظاهر، وفيه في الغالب خوض في تحديد الغيب الماضي أو المستقبل، فهذا القسم محرم في الشريعة، وهو داخل في مفهوم الكهانة.

القسم الثالث: ما كان قائما علىٰ أمور باطلة مخالفة للشريعة، كالنظر في النجوم والكواكب وتحديد المغيبات من خلالها، فهو لا شك في تحريمه والمنع منه.

تنبيه منهجي:

هذه العلوم والمعارف التي انتشرت في عصرنا، كعلم تحليل الشخصية وغيره، علوم مركبة من أجزاء متنوعة ومختلفة في حقائقها وأحكامها، فمن الخطأ أن يتعامل معها الباحث الشرعي باعتبارها كتلة واحدة، لا فرق بين مكوناتها، وإنما الواجب النظر في كل جزء منها بخصوصه، وتحديد حقيقته وحكمه المناسب له في الشريعة، فبعضها قد يكون محرما، وبعضها قد يكون مباحا، وقد تستعمل في أمور محرمة، وقد تستعمل في أمور مباحة.

حتىٰ ولو انتهىٰ الباحث إلىٰ تحريم جملة ذلك العلم، فلا يصح أن يساوي بين كل تلك المكونات، فإن بعضها قد يكون كفرا، وبعضها قد يكون محرما، أو محل تردد ونظر.

والمقصود من هذا كله التنبيه علىٰ ضرورة التفكيك والفصل بين المكونات المختلفة في تلك العلوم المركبة المتشابكة.

صور من الكهانة المعاصرة:

صور الكهانة المعاصرة المنبثقة من علم الطاقة، أو من علم تحليل الشخصية، أو غيرهما كثيرة، من أهمها:

الصورة الأولىٰ: طاقة البنْدول، والمراد بها تحديد المغيبات عن طريق استخدام آلة متأرجحة، ثم ينظر في طريقة دورانها وعدد دوراتها واتجاهاتها، فيحدد الغيب بناء علىٰ ذلك، ولها صفات متعددة(١).

وهذه الطريقة أشبه شيء بالتطير المعروف عند القدماء، ولكن الاختلاف في الشيء الذي يحصل به تحديد المغيبات.

الصورة الثانية: الاعتماد علىٰ الخط بالقلم،كتابة أو توقيعا، (علم الجرافولوجي)، والمراد بها تحديد المغيبات المتعلقة بالمعين في الماضي أو المستقبل أو في الحال عن طريقة النظر في طريقة كتابته بالقلم وتحليلها.

فهذه الصورة تعد من الكهانة المحرمة؛ لأنه لا علاقة بين انحناءات الخط وأشكالها، والتداخل بين الحروف والتباعد بينها في تحديد الغيب في الماضي أو المستقبل، فهي لا تختلف في الحقيقة عن تحصيل العلم عن طريق الخط في الأرض أو التطير.

الصورة الثالثة: الاعتماد علىٰ حروف الاسم، والمراد بها تحديد المغيبات الماضية أو المستقبلية المتعلقة بالشخص بناء علىٰ الحروف المكونة لاسمه، سواء الحرف الأول منها أو جميعها.

---

(١) انظر: الراديسثيزيا، البندول الكاشف والمعلومات الغيبية، علاء الحلبي (٩١، ٩٩)، وأصول الإيمان بالغيب، فوز كردي (١٩٤).

والبحث في هذه الصورة لا يختلف عن البحث في الصورة الماضية.

الصورة الرابعة: قراءة الكف، والمراد بها تحديد المغيبات الماضية، أو المستقبلية أو الحالية من خلال النظر في الخطوط الموجودة في كف يد الشخص، أو في أي جزء من جسمه[(١)].

فهذه الصورة لا تختلف عن الصور الأخرىٰ؛ إذ لا علاقة عقلية ولا شرعية ولا واقعية بين الأمور الخارجية الغائبة عن الناس، وبين طريقة الخطوط في أجسامهم، فهي لا تختلف في الحقيقة عن التطير والضرب في الأرض.

ونحن لا ننكر أن يكون لتلك الخطوط دلالات تتعلق بصحة الجسم أو مرضه، أو تحديد بعض طبائعه، إذا ثبت ذلك بالتجربة العلمية الصحيحة، ولكن تحديد الأمور الغائبة الخارجة عن الجسم أو الاعتماد علىٰ الشرك والخرافة أو الاعتماد عليها لتحديد أمور لا علاقة لها بتلك الخطوط، هو محل الإنكار.

الصورة الخامسة: الاعتماد علىٰ خط الزمن، والمراد بها الاعتماد في تحديد الغيب عن طريق تحديد الخط الزمني للأحداث المتعلقة بحياة الشخص.

فأصحاب هذه الطريقة يدعون أنه ما من إنسان إلا وله خط وهمي، تخزن فيه كل الصور والأحاسيس والأحداث الحاصلة للإنسان، ومن خلال إدخال هذا الخط الزمني في اللاوعي يمكن للإنسان أن يحدد ما سيحدث له في المستقبل.

---

(١) انظر: أبجد العلوم، القنوجي (٢/ ٥٢).

وهذه الصورة لا تختلف في الحقيقة ومنهجية ادعاء الغيب عن الصور السابقة، فهي تعتمد علىٰ طرق لا يمكن التحقق منها ولا من الترابط بينها، وبين ما يحدد من الغيب في المستقبل، فلا توجد علاقة عقلية ولا شرعية ولا واقعية بين الأحداث التي مرت بالإنسان والتي يعيشها وبين تحديد ما سيحصل له في المستقبل.

الصورة السادسة: تحضير الأرواح، والمراد بها الاعتماد في تحديد الغيب الماضي أو المستقبل علىٰ طريق مخاطبة أرواح الأموات والحديث معها.

وهذه الصورة انتشرت مع انتشار الروحية الحديثة، وهي مذهب يقوم علىٰ أن الروح تبقىٰ بعد الموت علىٰ صورة جسم لطيف شفاف لا يرىٰ بالعين، ويمكن للأحياء أن يتصلوا بها، ويتحدثوا معها، عبر وسيط معين[١].

وهذه الدعوىٰ كهانة جديدة، فهي تقوم علىٰ ادعاء تحصيل العلم اعتمادا علىٰ طرق لا يمكن التحقق منها، ولا توجد علاقة عقلية ولا واقعية ولا شرعية بينها وبين ما يحصل منها من علوم غيبية، وهناك مؤشرات كثيرة تدل علىٰ أن الوسطاء يعتمدون علىٰ الجن والشياطين فيما يأتون به من أخبار[٢].

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، عبد المنعم حنفي (١٣٦).

(٢) انظر: الموسوعة الشاملة لمذهب الروحية الحديثة وتحضير الأرواح، علي العبيدي (٢/٥٩٨-٦٤١).

انتشار الكهانة في المجتمعات الغربية:

يتوهم كثير من الناس أن الكهانة والعرافة لا حضور لها في المجتمعات الغربية المعاصرة؛ لاعتقاده أنها مجتمعات متحضرة لم يترك التطور فيها مجالا للخرافات والأساطير والتوهمات، ولكن الحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فإن أنواعا من الخرافات والأساطير، كالكهانة والتنجيم وغيرها منتشرة في تلك المجتمعات نتيجة للمادية الطاغية علىٰ الحياة، وقلة تأثير الأنظمة التي تعالج الأرواح كالأخلاق.

وفي تأكيد أن الكهانة منتشرة في المجتمعات الغربية يقول الكاتب الفرنسي موني: «في المجتمعات الغربية اليوم حيث الأفضل هو الرابح، وحيث المال هو سيد الجميع، وهو القيمة الكبرىٰ، والغاية الأخيرة، وحيث تنتشر الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومشاكل الهوية والفراغ الروحي، هناك يعود الناس إلىٰ معتقداتهم القديمة، إن كل أشكال التطير وفنون التنبؤ بالمستقبل، والممارسات الباطنية، والاعتقاد في المعجزات، كل هذا نبت من جديد كالفطر، وفي جميع أنحاء أوروبا»[(١)].

تعليق نقدي علىٰ الكهانة:

لا يشك مسلم بأن الكهانة والعرافة علىٰ النحو الذي سبق ذكره تعد أمرا باطلا في نفسه، ومخالفا للشريعة الإسلامية، والشريعة لم تحرم الكهانة والعرافة إلا لكونها متضمنة لأمور عديدة مخالفة للعقل ومفسدة له، فضلا عن مخالفتها لأصول الدين ومقاصده، ويمكن أن تبين أصول الانحرافات في الكهانة والعرافة في الأمور التالية:

---

(١) الغيب والمستقبل، إلياس بلكا (١٧٣)، والكتاب فيه جمع لأقوال كثيرة من هذا القبيل.

الأمر الأول: أنها في كثير من صورها تتضمن ادعاء أمور من خصائص الله تعالىٰ، لا يمكن للمخلوقين أن يتصفوا بها حقيقة، وإنما هي ادعاءات باطلة وخرافات فاسدة، فالعلم بالغيب المطلق لا يمكن لأحد من المخلوقين أن يتحصل عليه، وكل من ذكر عن نفسه شيئا من ذلك فلا يعدو أن يكون ادعاءً زائفا.

الأمر الثاني: أنها في كثير من صورها تتضمن الإشراك بالله تعالىٰ، فالكاهن يقوم بصرف أنواع من التذلل والخضوع للجن والشياطين ليخبروه ببعض المغيبات التي تعلمها الجن من دون الناس، ولا شك أن الشرك يعد أعظم انحراف في دين الله وأضخم فساد يناقض مقاصده.

الأمر الثالث: أن الكهانة في منهجها وتراتيبها تناقض السنن الكونية، فالله تعالىٰ ربط العالم بسنن كونية لا بد من اعتبارها والجري علىٰ مقتضاها، كما أن الشفاء من الأمراض وتحصيل الأرزاق له سنن وقواعد لا بد من الأخذ بها، فكذلك تحصيل المعارف والعلوم له سنن وقواعد لا بد من الأخذ بها، فمن ادعىٰ أن لديه طرقا خفية، ومسالك سرية، لتحصيل العلم، فقد خرج عن تلك السنن، وخرج في متاهات الدجل والتدليس.

فمن أهم صفات السنن الكونية أن الترابط بين الأسباب والمسببات ظاهر بيِّن، وقد تكون خفية علىٰ كثير من الناس، ولكن يمكن التحقق منها والتأكد من صحتها.

ولأجل هذا فإن الشريعة الإسلامية تحرم كل طريق وهمي لا يمكن التحقق من مسالك ترتب آثاره عليه، وتمنع من كل الوسائل السرية الخفية التي لا يعلم الناس كيفية دلالتها علىٰ ما يستخرج منها من علوم ومعارف،

فحرمت الطيرة والخط في الأرض والتشاؤم والكهانة والعرافة وغيرها.

فمثل هذه الطرق كفيلة بأن تؤدي إلىٰ الوسوسة والاضطراب والخلل في المعارف والحياة، يقول ابن القيم: «اعلم أن من كان معتنيا بها قائلا بها -الطيرة -كانت إليه أسرع من السيل إلىٰ منحدر، فتحت له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويعطاه، ويفتح له الشيطان فيها من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنىٰ ما يفسد عليه دينه، وينكد عليه عيشه، فإذا سمع «سفرجلا»، أو أهدي إليه تطير به، وقال: سفر وجلاء، وإذا رأىٰ «ياسمينا»، أو سمع اسمه تطير به، وقال: يأس ومين، وإذا رأىٰ «سوسنة»، أو سمعها، قال: سوء يبقىٰ سنة، وإذا خرج من داره فاستقبله أعور أو أشل أو أعمىٰ أو صاحب آفة، تطير به وتشاءم بيومه»[1].

الأمر الرابع: أن العبرة بالغالب لا بالنادر، فالعقلاء في تعاملهم مع الأسباب يجعلون السبب صحيحا مقبولا إذا كان أكثر ما ترتب عليه صحيح نافع لهم، وإن ترتبت عليه بعض المفاسد النادرة، ويجعلون السبب باطلا مردودا إذا كان أكثر ما ترتب عليه خطأ ضارا لهم، وإن ترتبت عليه بعض المصالح النادرة.

فكذلك الحال في الكهانة، فإنها وإن نتج عنها بعض الأخبار الصحيحة عن الغيب إلا أنه يغلب عليها الكذب والدجل والخطأ، فالواجب في مناهج العقلاء الحكم عليها بالبطلان والفساد.

ولكن كثيرا من الناس يغفلون عن هذه الحقيقة، وتراهم لا يذكرون إلا ما أصاب فيه الكهنة، ويغفلون عن كثرة ما أخطأوا فيه، وقد نبه ابن القيم

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٣١).

علىٰ هذا المعنىٰ فقال: «لسنا ننكر أن هذه الأمور ظنون وتخمين وحدس وخرص، وما كان هذا سبيله فيصيب تارة ويخطئ تارات، وليس كل ما تطير به المتطيرون وتشاءموا به وقع جميعه وصدق، بل أكثره كاذب، وصادقه نادر، **والناس في هذا المقام إنما يعولون وينقلون ما صح ووقع، ويعتنون به فيُرىٰ كثيرا، والكاذب منه أكثر من أن ينقل،** قال ابن قتيبة: من شأن النفوس حفظ الصواب للعجب به والاستغراب، وتناسي الخطأ، قال: ومن ذا الذي يتحدث أنه سأل منجما فأخطأ، وإنما الذي يتحدث به وينقل أنه سأله فأصاب، قال: والصواب في مسألة إذا كان بين أمرين قد يقع للمعتوه والطفل، فضلا عن أولي العقل»(١).

الأمر الخامس: أن كثيرا من صور الكهانة المعاصرة مبنية علىٰ الطغيان الإنساني، وذلك أنها تنطلق من أن قدرات الإنسان لا حدود لها، وأن الإنسان هو المتحكم في الكون، وأن ما يملكه من طاقة يمكن من خلالها أن يغير من سنن الكون، وأن يكشف عن حجبه ويزيل الستر عن أسراره.

فكثير من صورها وآلياتها تقوم علىٰ النفخ في الإنسان إلىٰ أن يصل درجة يظن من خلالها أنه يمكنه التصرف في الكون، ويكشف الحجب عن ماضيه ومستقبله، وثمة مقالات كثيرة لأتباع الكهانة المعاصرة تؤكد هذا المعنىٰ وتقرره(٢).

الأمر السادس: أن الكهانة المعاصرة تقوم في كثير من صورها علىٰ أصول فلسفية وثنية، منقولة عن الأديان الوضعية، كالبوذية وغيرها، ومن

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٦١).

(٢) انظر: خرافة السر، عبد الله العجيري (٦٥-٦٧).

تلك الأصول: الإيمان بوحدة الوجود وتناسخ الأروح وغيرها[١].

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب أربعة أحاديث، وعددا من النقول عن العلماء.

النص الأول: روىٰ مسلم في صحيحه، عن بعض أزواج النبي ﷺ أنه قال: «من أتىٰ عرافا، فسأله عن شيء فصدقه، لم تقبل له صلاة أربعين يوما»[٢].

قوله: «عن بعض أزواج النبي ﷺ»، جاء في بعض الروايات أنها حفصة بنت عمر رضي الله عنهما.

قوله: «من أتىٰ عرافا»، سبق بيان المراد بالعراف، وهو هنا يشمل كل من يدعي علم الغيب، وقد سبق بيان أن العراف والكاهن إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا.

يقول الصنعاني: «قوله: «**من أتىٰ عرافا أو كاهنا**»، ومنه المنجم الذي يزعم للنجوم أحكاما دالة علىٰ كذا وكذا، ومنه ما لا ينحصر من الذين يدعون المغيبات، كمن يطلب من المنجم أن يعلمه ساعة فيها سعادة أو نحس»[٣]، ويقول الخطابي قبله: «الحديث يشتمل علىٰ النهي عن إتيان هؤلاء كلهم -العراف والمنجم ومن في معناهما-، والرجوع إلىٰ قولهم،

(١) انظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد (١٤٩-٢٢٠).

(٢) رواه مسلم (٢٢٣٠)، ولكن رواية مسلم ليس فيها: «فصدقه»، فهذه الزيادة في رواية الإمام أحمد فقط، وإسنادها صحيح.

(٣) التنوير شرح الجامع الصغير (١٠/ ٢٠).

وتصديقهم علىٰ ما يدعونه من هذه الأمور»[١]، ويقول ابن تيمية: «العراف يعم المنجم وغيره، إما لفظا وإما معنىٰ»[٢].

والإتيان هنا يشمل كل صور الوصول إلىٰ العراف، سواء كان بالمجيء المباشر، أو بالاتصال أو بالمراسلة، أو عن طريق وسيط، كالمشاهدة عبر التلفاز، وغيره، وإنما عبّر بالإتيان لأنه هو الغالب، وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له[٣].

قوله: «فسأله»، هذا يدل علىٰ أن الحديث يتعلق بحالة مخصوصة، وهي أن يأتي المسلم للعراف ليسأله، وثمة نصوص تدل علىٰ النهي عن الإتيان إلىٰ العراف والكاهن مطلقا كما سبق ذكره، فهما حالتان مختلفتان.

والمراد: أن يأتي إليه ليسأله عن أمور تتعلق بعرافته، أما إذا جاءه ليسأله عن أمور لا تتعلق بعرافته وكهانته، كأن يسأله عن ثمن المبيع ونحوه، فإن ذلك ليس داخلا في النهي.

قوله: «فصدقه»، هذه اللفظة تدل علىٰ أن الحديث يتحدث عن السؤال المصاحب للتصديق، وليس عن مجرد السؤال.

وهذه اللفظة استدل بها من قال: إن تصديق الكاهن ليس كفرا؛ لأن هذا الحديث جعل عقوبة تصديق الكاهن عدم قبول الصلاة أربعين يوما، ولو كان تصديقه كفرا أكبر لكانت عقوبته بطلان الصلاة مطلقا.

قوله: «لم تقبل له صلاة أربعين يوما»، النفي هنا نفي قبول لا نفي

---

(١) معالم السنن (٤/ ٢٢٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٥/ ٢٠٠).

(٣) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

صحة، فلا يطالب بإعادتها، وفعلها مسقط لوجوبها[١].

وقد اختلف الأصوليون في العلاقة بين القبول والصحة؛ فمنهم من ذهب إلىٰ أنه لا فرق بينهما، وأن نفي أحدهما نفي للآخر، وذهب بعضهم إلىٰ التفريق بينهما، وأن نفي القبول لا يلزم منه نفي الصحة، واستدلوا بمثل حديث الباب، وهو القول الصحيح[٢].

وقد ذكر ابن القيم أن القبول ثلاثة أنواع: **الأول**: قبول رضا ومحبة، **والثاني**: قبول جزاء وثواب، **والثالث**: قبول إسقاط للعقوبة، ثم مثل للقسم الثالث وذكر حديث: من أتىٰ عرافا[٣].

والمراد بالصلاة العموم، فيشمل الفرض والنافلة؛ لأنها نكرة في سياق النفي فتفيد العموم.

وهل نفي القبول خاص بالصلاة أم يشمل كل الأعمال؟ ذكر عدد من العلماء أن شموله لكل الأعمال محتمل؛ وأن تخصيص الصلاة بالذكر لأجل أنها أعظم الأعمال وأجلها[٤]، وظاهر النص أن الحكم خاص بالصلاة، وكفىٰ بنفي القبول عنها عقوبة، وأما باقي الأعمال فتبقىٰ علىٰ الأصل، وهو أن من عملها بشروطها فالأصل قبولها والثواب عليها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٤/ ٢٢٧)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (٥/ ٦٣٦).

(٢) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٤/ ١٢٦١)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٣/ ١١٠١).

(٣) انظر: المنار المنيف (٢٤)، وانظر تفصيلا عن معنىٰ نفي القبول في النصوص: الوعد الأخروي، عيسىٰ السعدي (٢/ ٧٤٨).

(٤) انظر: شرح المصابيح، ابن ملك (٥/ ١٢٦)، والوعد الأخروي، عيسىٰ السعدي (٢/ ٧٤٨).

وهذا الحكم في المذكور في الحديث محمول علىٰ عدم التوبة، وأما إذا تاب المسلم من تصديقه للكاهن قبل انتهاء مدة العقوبة، فإن التوبة تجب ما قبلها، ولعل هذه العقوبة تسقط عنه.

قوله: «**أربعين يوما**»، ذكر القرطبي أن تخصيص هذا العدد جاء في عدد من الأعمال: في شارب الخمر، وجمع الجنين في بطن أمه، وفي ثواب الإخلاص، وفي مواعدة موسىٰ ﷺ، وفي توقيت قص الشارب وتقليم الأظافر وحلق العانة.

ثم قال معلقا: «تخصيص هذه المواضع بهذا العدد الخاص: هو سر من أسرار الشريعة لم يطلع عليه نصا، غير أنه قد تنسم منه بعض علمائنا أمرا تسكن النفس إليه، وذلك: أنه قال: إن هذا العدد في هذه المواضع إنما خص بالذكر، لأنه مدة يكمل فيها ما ضربت له، فينتقل إلىٰ غيره، ويحصل فيها تبدله، وبيانه بانتقال أطوار الخلقة، في كل أربعين منها يكمل فيها طور، فينتقل عند انتهائه إلىٰ غيره، كما قد نص عليه في الحديث، وكذلك في الأربعين الميعادية: أمر بنو إسرائيل أن يكملوا تهيؤهم لسماع كلام الله، فكمل لهم ذلك عند انتهائها، ومثل ذلك في الأربعين الإخلاصية[1]، وأما أربعون شارب الخمر، فليتبدل لحم شارب الخمر بغيره، ويؤيده أن أهل التجارب قالوا: إن السمن يظهر في الحيوان في أربعين يوما، وقريب من هذا: الأربعون المضروبة لخصال الفطرة؛ لأنها عند انتهائها يكمل فحشها، واستقذارها، فينبغي أن تغير عن حالها. وأما أربعون إتيان العراف فلأنها -والله أعلم-المدة التي ينتهي إليها تأثير تلك

(١) يقصد حديث «من أخلص العبادة أربعين يومًا ظهرت ينابيع الحكمة علىٰ لسانه»، وهو حديث ضعيف.

المعصية في قلب فاعلها، وفي جوارحه، وعند انتهائها ينتهي ذلك التأثير»[١].

وهذا يدل علىٰ أن ذكر الأربعين جاء علىٰ جهة التحديد المقصود، وليس علىٰ جهة التكثير، وقد ذكر بعض العلماء أن ثمة احتمالا أن المقصود به التكثير لا التحديد[٢].

النص الثاني: عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال: «من أتىٰ كاهنا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»[٣].

قوله: «من أتىٰ كاهنا»، هذا الوصف يشمل العراف وكل مدع للغيب كما سبق بيانه.

قوله: «فصدقه بما يقول»، علق الحكم علىٰ التصديق، سواء كان نتيجة سؤال مباشر له أو لم يكن كذلك.

قوله: «فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد»، ذهب عدد من العلماء إلىٰ أن هذه الصياغة تقتضي أن الفعل كفر أكبر، ولكن يشكل عليه أنها جاءت في أفعال ليست من قبيل الكفر الأكبر كما سبق بيانه.

قوله: «بما أنزل علىٰ محمد»، ذكر بعض العلماء أن المقصود به: بما أنزل عليه في شأن الغيب، والصحيح أنه وصف عام، فمن كذب ببعض القرآن فقد كذب به كله.

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٦٣٦).

(٢) انظر: شرح المصابيح، ابن ملك (٥/ ١٢٦)، الوعد الأخروي، عيسىٰ السعدي (٢/ ٧٤٨).

(٣) رواه أبو داود (٣٩٠٤)، والترمذي (١٣٥) وجود إسناده ابن حجر في فتح الباري من غير طريق الترمذي (١٠/ ٢١٧)، وأما طريق الترمذي فقد ضعفه البخاري وغيره.

النص الثالث: وللأربعة والحاكم، وقال صحيح علىٰ شرطهما: «من أتىٰ عرافا أو كاهنا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»[1]، ولأبي يعلىٰ بسند جيد عن ابن مسعود مثله موقوفا[2]».

وهذا النص ليس فيه جديد إلا أنه جمع بين العراف والكاهن، فهو يبين أن تلك الأحاديث السابقة أحكامها أعم مما ذكر فيها من وصف العرافة أو الكهانة.

وأما وجه الدلالة من النصوص الثلاثة السابقة فحاصله: أن فيها أحكاما شديدة علىٰ من أتىٰ الكاهن، وفي بعضها حكم عليه بالكفر، فكيف بالكاهن نفسه؟.

النص الرابع: «وعن عمران بن حصين مرفوعا: «ليس منا من تطير أو تُطير له، أو تكهن أو تُكهن له، أو سحر أو سُحر له، ومن أتىٰ كاهنا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل علىٰ محمد ﷺ»[3] رواه البزار بإسناد جيد، ورواه الطبراني بإسناد حسن من حديث ابن عباس دون قوله: «ومن أتىٰ» إلىٰ آخره».

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك (١/ ٨)، والبيهقي في السنن (٨/ ١٣٥)، ونقل المناوي أن العراقي صحح إسناده وأن الذهبي قواه (فيض القدير ٦/ ٢٣)، والحديث ليس في السنن الأربعة باللفظ الذي نقله المؤلف.

(٢) أثر ابن مسعود رواه البزار في مسنده (١٩٣١)، وأبو يعلىٰ في مسنده (٥٤٠٨)، والطبراني في الكبير (١٠٠٠٥)، وقال ابن حجر: إسناده جيد (فتح الباري ١٠/ ٢١٧)، ونبه علىٰ أن مثله لا يقال بالرأي.

(٣) رواه البزار في مسنده (٣٥٧٨)، والطبراني في الكبير (٣٥٥)، وجود إسناده عدد من العلماء، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢١٩٥).

قوله: «**ليس منا**»، هذا من ألفاظ الوعيد، وقد جاء في أعمال عديدة، ومعناه عند أهل السنة والجماعة، أي: ليس من المتبعين للإيمان الواجب عليه في ديننا، فالنصوص التي فيها نفي الإيمان عن بعض الأعمال المراد بها: نفي الإيمان الواجب وإثبات أن ذلك الفعل من الكبائر.

وقد خالف في ذلك عدد من الطوائف، فذهبت المرجئة إلىٰ أن المراد به: ليس من خيارنا، وذهب الخوارج إلىٰ أن المراد به: نفي أصل الإيمان، وأنه أصبح كافرا، وذهبت المعتزلة إلىٰ أن المراد به: نفي أصل الإيمان فقط، دون إثبات الكفر(١).

قوله: «**تطير أو تطير له**»، هذا اللفظ وما بعده فيه حكم علىٰ الكاهن نفسه وعلىٰ من طلبه، أو فعل له فرضي به، وعلىٰ الساحر ومن طلبه، أو فعل له فرضي به، وعلىٰ المتطير ومن طلبه، أو فعلت له فرضي بها، فجميعهم واقعون في أمر يوجب نفي كمال الإيمان عنهم، وهذا حكم من حيث الأصل، وفي بعض الصور قد يصلون إلىٰ الكفر الأكبر كما سبق بيانه.

ولكن لا بد من التنبيه علىٰ أن اجتماع هذه الأعمال في حديث واحد وفي عقوبة واحدة لا يعني أنها متساوية في الحكم، فالسحر أعظم جرما من الكهانة، والكهانة أعظم جرما من التطير، وكذلك الحال في كل النصوص التي فيها جمع بين أعمال عديدة في عقوبة واحدة أو نهي واحد، كما في قوله ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»(٢)، فليس معناه: أن تلك السبع متساوية في الحكم، وفي الجرم، وكذلك قوله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١١/ ٦٥٢).

(٢) رواه البخاري (٢٧٦٦).

الجنة: مدمن خمر، وقاطع رحم، ومصدق بالسحر»[١]، فلا يلزم أن تكون هذه الأعمال الثلاثة متساوية في الجرم ومخالفة الشريعة.

وأما وجه الدلالة من هذا الحديث فظاهر، فإن فيه الحكم علىٰ الكاهن وغيره بأنه ليس من المسلمين علىٰ المعنىٰ الذي سبق بيانه، وهو وعيد شديد يوجب النفرة الشديدة من هذا الفعل.

قال المؤلف: «قال البغوي: «العراف الذي يدعي معرفة الأمور بمقدمات يستدل بها علىٰ المسروق ومكان الضالة ونحو ذلك، وقيل: هو الكاهن، والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل، وقيل: الذي يخبر عما في الضمير، وقال أبو العباس ابن تيمية: «العراف: اسم للكاهن والمنجم والرمال ونحوهم ممن يتكلم في معرفة الأمور بهذه الطرق».

المؤلف لم ينقل كلام البغوي بنصه، وهو موجود في شرح السنة (١٢/ ١٨٢)، وفيه ذكر لمفهوم العراف والفرق بينه وبين الكاهن، وقد سبق ذكره.

وأما كلام ابن تيمية فهو في مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٧٣)، وفيه أن اسم العراف أوسع من اسم الكاهن، وهو قول من الأقوال التي قيلت في التفريق بينهما كما سبق بيانه.

قال المؤلف: «قال ابن عباس في قوم يكتبون أبا جاد وينظرون في النجوم: «ما أرىٰ من فعل ذلك له عند الله من خلاق»[٢].

---

(١) رواه أحمد (١٩٥٦٩)، وابن حبان في صحيحه (٥٣٤٦)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٤٦).

(٢) رواه معمر في جامعه (١٩٨٠٥)، وعبد الرزاق في المصنف (١٩٨٠٥)، وإسناده صحيح، وقد روي هذا الأثر مرفوعا، ولكنه موضوع.

قوله: «**في قوم يكتبون أبا جاد**»، هذا يدل علىٰ أن حساب الجمّل كان موجودا في زمن الصحابة أو قبلهم، وأنه ليس من العلوم المستحدثة.

قوله: «**يكتبون أبا جاد**»، المراد بأبي جاد: حساب الجُمَّل، وهو الحساب الذي يعتمد علىٰ ترتيب معين للحروف، وهي طريقة معروفة بـ: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ، وهذا الترتيب يجمع كل الحروف العربية وعددها ثمانية وعشرون.

وثمة خلاف في ترتيب هذه الحروف وتركيبها، يقول الخوارزمي: «حروف حساب الجمل وهي: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ، هذا علىٰ ما يستعمله المنجمون والحساب، فأما علىٰ ما تعرفه العرب: فأبو جاد هواز حطي كلمون سعفص قرشات»[(١)].

وكل حرف له قيمة محددة كما يلي: أ١، ب٢، ج٣، د٤، ه٥، و٦، ز٧، ح٨، ط٩، ي١٠، ك٢٠، ل٣٠، م٤٠، ن٥٠، س٦٠، ع٧٠، ف٨٠، ص٩٠، ق١٠٠، ر٢٠٠، ش٣٠٠، ت٤٠٠، ث٥٠٠، خ٦٠٠، ذ٧٠٠، ض٨٠٠، ظ٩٠٠، غ١٠٠٠.

وقد تنازع الناس في حقيقة هذه الحروف، فقيل: هي أسماء قوم، إما ملوك مدين أو جبابرة غيرهم، وقيل: هي أسماء الأيام الستة التي خلق الله فيها الكون، وقيل غير ذلك.

ورجح ابن تيمية أنها ليست أسماء لمسميات، وإنما هي ترتيب مؤلَّف ليُعرف من خلاله حروف المعجم، ثم صار كثير من أهل الحساب يجعلونها علامات علىٰ مراتب العدد، علىٰ النحو الذي سبق ذكره، وآخرون من أهل

(١) مفاتيح العلوم (٢١٩).

الهندسة والمنطق يجعلونها علامات علىٰ الخطوط المكتوبة أو علىٰ الأقيسة المؤلفة[١].

وذكر عدد من العلماء أن استعمال حساب الجُمَّل يكون علىٰ قسمين[٢]:

القسم الأول: لحساب الزمن وتحديد التاريخ، وهذا الاستعمال جائز، وما زال العلماء يستعلمون هذه الطريقة في تحديد تاريخ عدد من الأحداث.

يقول العثيمين: «ما زال أناس يستعملونها، حتىٰ العلماء يؤرخون بها، قال شيخنا عبد الرحمن بن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تاريخ بناء المسجد الجامع القديم:

جد بالرضا واعط المنىٰ   من ساعدوا في ذا البِنا
تاريخه حين انتهىٰ   قول المنيب اغفر لنا
والشهر في شوال يا   رب تقبل سعينا

فقوله: «اغفر لنا»، لو عددناها حسب الجمّل صارت ١٣٦٢هـ»[٣].

وبيان حسابها أ١، غ١٠٠٠، ف٨٠، ر٢٠٠، ل٣٠، ن٥٠، أ١، ومجموع هذه الأرقام ١٣٦٢هـ.

وبعض العلماء يذكرها في سياق العد للأشياء، فإن ابن حجر حين زاد في عدد الألفاظ المعربة علىٰ ما ذكره ابن السبكي، قال في بيت نظمه:

من المعرب عد التاج (كز) وقد   ألحقت (كد) وضمتها الأساطير.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٢/ ٦٢).

(٢) انظر: فتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (٢/ ٤٩٧)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٢٠٧)، والقول المفيد، العثيمين (١/ ٥٤٨).

(٣) القول المفيد (١/ ٥٤٨).

والمراد بقوله: (كز) بالجمل سبعة وعشرون موضعا، و(كد) بالجمل أربعة وعشرون موضعا؛ لأن الكاف بعشرين والزاي بسبعة، والدال في الثاني بأربعة، ولا اعتبار هنا بالتضعيف في الزاي والدال، فيكمل أحدا وخمسين موضعا[١].

ومن ذلك ما يذكره في ولادة الأئمة الأربعة ووفاتهم وأعمارهم، وفي هذا يقول الناظم[٢]:

تاريخ نعمان يكن سيف سطا ... ومالك في قطع جوف ضبطا

والشافعيُّ صينَ بِبَرّ ندٍّ ... وأحمد يسبق أمر جعد

فخذ علىٰ ترتيب نظم الشعر ... ميلادهم فموتهم فالعمر

فولادة أبي حنيفة في سنة ثمانين (يكن)، ووفاته سنة مئة وخمسين (سيف)، وعمره سبعون سنة (سطا)، وهكذا باقي الأئمة تحسب ولادتهم ووفاتهم وأعمارهم بناء علىٰ ما ذكر من الأحرف.

القسم الثاني: لتحديد المغيبات وكشف الأحداث الغيبية المستقبلية وغيرها، وهذا الاستعمال محرم، لأنه يقوم علىٰ التنجيم والكهانة، وهو الذي عناه ابن عباس بقوله.

وقد ذكر ابن تيمية أن الفيلسوف الكندي تنبأ بأن ملة الإسلام ستنقضي سنة ٦٩٣هـ، بناء علىٰ حساب معين للحروف، وذكر أن بعض اليهود تنبأ بانقضاء ملة الإسلام سنة ٣١هـ[٣]، وكل ذلك تخرصات وأوهام وخرافات.

---

(١) التحبير شرح التحرير، المرادوي (٢/ ٤٧٢)، وانظر أمثلة أخرىٰ: تحفة الأطفال، الجمزوري (٨).

(٢) إعلام الناس بما وقع للبرامكة، الإقليدي (١٣٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٨٩).

قوله: «**وينظرون في النجوم**»، الواو هنا حالية، أي حالهم حين يستعلمون «أبا جاد» أنهم ينظرون في النجوم.

قوله: «**ما أرىٰ**»، يحتمل أن تكون بفتح الألف «أَرىٰ»، بمعنىٰ أعلم، ويحتمل أن تكون بضمها «أُرىٰ»، بمعنىٰ أظن.

قوله: «**له عند الله من خلاق**»، المراد بالخلاق: النصيب، واستدل بهذه الجملة من يرىٰ أن استعمال «أبا جاد» لاستخراج الغيوب فعل موجب للكفر؛ لأن نفي الخلاق يقتضي نفي أي نصيب في الآخرة، وقد سبق التعليق علىٰ هذا الاستدلال في باب السحر.

❋ ❋ ❋

(٢٧)

بَابُ

ما جاء في النُّشرة

بيّن عدد من الشراح مقصد المؤلف من ذكر هذا الباب في هذا الموضع، يقول سليمان بن عبد الله: «لما ذكر المصنف حكم السحرة والكهانة ذكر ما جاء في النشرة، لأنها قد تكون من قبل الشياطين والسحرة، فتكون مضادة للتوحيد، وقد تكون مباحة»[١].

مفهوم النشرة:

يرجع معنىٰ النشرة في اللغة إلىٰ الانتشار والاتساع[٢].

وأما في الاصطلاح فقد اختلفت فيها تعاريف العلماء.

فمنهم من يجعلها خاصة بالمجنون، يقول الليث: النشرة: رقية يعالج بها المجنون[٣].

ومنهم جعل لها هيئة مخصوصة من غير تحديد مجالها، قال القاضي عياض: «النشرة بضم النون: نوع من التطبب، بالاغتسال علىٰ هيئة مخصوصة بالتجربة لا يحتملها القياس الطبي»[٤].

---

(١) تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٤٤).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٤٣٠).

(٣) تهذيب اللغة، الأزهري (١١/ ٢٣٣).

(٤) مشارق الأنوار علىٰ صحاح الآثار (٢/ ٢٩).

ومنهم من جعلها من جنس الرقية المتعلقة بالجن، قال ابن الأثير: «النشرة: ضرب من الرقية والعلاج، يعالج به من كان يظن أن به مسا من الجن»[١].

ومنهم من جعلها راجعة إلىٰ طرقها وطبيعتها، يقول القرطبي: «النشرة أن يكتب شيئا من أسماء الله أو من القرآن، ثم يغسله بالماء، ثم يمسح به المريض أو يسقيه إياه»[٢].

ومنهم من جعلها خاصة بالعلاج من السحر، قال ابن الجوزي: «النشرة إطلاق السحر عن المسحور»[٣]، وقال قوام السنة الأصفهاني: «وقوله: تنشرت، من النشرة، أي: هلا حللت السحر الذي سحرت بعلاج أو مداواة»[٤]، ويقول ابن القيم: «النشرة حل السحر عن المسحور»[٥].

وهو ظاهر صنيع عبد الرزاق في المصنف، فإنه عقد بابا عن النشرة، ولم يذكر فيه إلا ما يتعلق بالسحر[٦]، وهو ظاهر صنيع البخاري، فإنه ذكر أثر قتادة في باب هل يستخرج السحر؟ وهو ظاهر صنيع المؤلف، فإنه ذكر باب النشرة بعد باب السحر.

والأقرب القول الأخير، فالنشرة علاج متعلق بالسحر بخصوصه، ولأجل هذا اختلف العلماء فيها بخصوصها.

---

(١) النهاية في غريب الحديث (٥/ ٥٤)، وانظر: أعلام الحديث، الخطابي (٢/ ١٥٠٤).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/ ٥٩٠).

(٣) غريب الحديث (٢/ ٤٠٨).

(٤) دلائل النبوة (١٧٠).

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ٣٩٦).

(٦) انظر: المصنف (١١/ ١٣).

فإن قيل: يشكل علىٰ ذلك أن النبي ﷺ سئل عن النشرة، فقال: هي من عمل الشيطان، فدل جوابه علىٰ أنه خاص بحل السحر بطريقة محرمة، فلا بد أن تعرف بهذه الحالة.

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن النبي ﷺ إنما أجاب عن النشرة المعهودة المعروفة في زمن الجاهلية، وليس علىٰ عموم ما يسمىٰ نشرة، ومما يدل علىٰ ذلك تعامل كثير من العلماء مع تعريف حقيقتها، كما سبق بيانه، فإنهم جعلوها عامة.

الفرق بين النشرة والرقية:

بناء علىٰ التفصيل السابق يمكن أن يقال في الفرق بين النشرة والرقية: إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فكل نشرة رقية، وليس كل رقية نشرة، فالرقية قد تكون علاجا من السحر وقد لا تكون.

وعلىٰ هذا التقرير، فلعل الأولىٰ أن يذكر المؤلف هذا الباب ضمن الباب الذي عقده عن الرقية أو بعده مباشرة؛ لأنه ألصق به، ولكن ربما يقال: إن ذكره هنا لكونه متعلقا بالسحر، ولكن علىٰ هذا الوجه فلعل الأولىٰ أن يذكر بعد باب السحر مباشرة أو بعد باب بيان أنواعه.

حكم النشرة:

النشرة التي هي حل السحر عن المسحور لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن تكون بالرقية الشرعية المعروفة، بأن تكون من الكتاب والسنة والأدعية المقبولة شرعا، فهذه جائزة، وفيها من التفصيل ما في الرقية من حيث الأصل.

ويدخل في ذلك حل السحر بالأدوية التجريبية النافعة، كعلاج السحر ببعض الأشجار والأدهان وغيرها، فقد سئل الإمام مالك عن النشرة بالأشجار والأدهان، قال: لا بأس بذلك، قد سحرت عائشة فيما بلغني فأقامت أياما، ثم أُتِيت في منامها، فقيل لها: خذي ماء من ثلاث آبار يجري بعضها إلىٰ بعض فاغتسلي به، قال: ففعلت، فذهب عنها ما كانت تجد»[1].

قال ابن رشد معلقا: «المعنىٰ في جواز هذا بيّن؛ لأن الأدهان والأشجار قد يكون فيها دواء ينفع من ذلك المرض مع ما يذكر عليها من أسماء الله رجاء التبرك بها»[2].

ومن ذلك النشرة العربية، قال الشعبي: «لا بأس بالنشرة العربية، التي لا تضر، إذا وطئت، والنشرة العربية: أن يخرج الإنسان في موضع عضاه[3]، فيأخذ عن يمينه وشماله من كل ثمر، يدقه ويقرأ فيه، ثم يغتسل به»[4].

وقال عبد الرزاق: «في كتب وهب أن تؤخذ سبع ورقات من سدر أخضر فيدقه بين حجرين، ثم يضربه في الماء، ويقرأ فيه آية الكرسي، وذوات قل، ثم يحسو منه ثلاث حسوات، ويغتسل به، فإنه يذهب عنه كل ما به، إن شاء الله، وهو جيد للرجل إذا حبس من أهله»[5].

---

(١) الجامع، ابن أبي زيد القيرواني (٢٣٩).

(٢) البيان والتحصيل (١٨/ ٦٠٠).

(٣) شجرة لها شوك.

(٤) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٩٧٦٣)، وقال ابن حجر: هو أعلىٰ ما اتصل بنا من ذلك. فتح الباري (١٠/ ٢٢٣٤).

(٥) المصنف (١١/ ١٣).

وذكر ابن حجر أنه وقف علىٰ كتاب الطب النبوي لجعفر المستغفري، ووجد فيه صفة للنشرة، حيث يقول: «أما النشرة فإنه يجمع أيام الربيع ما قدر عليه من ورد المفازة وورد البساتين، ثم يلقيها في إناء نظيف، ويجعل فيهما ماء عذبا، ثم يغلي ذلك الورد في الماء غليا يسيرا، ثم يمهل حتىٰ إذا فتر الماء أفاضه عليه، فإنه يبرأ بإذن الله تعالىٰ»(١).

وقد أنكر محمد حامد الفقي هذه الطريقة، وعلق عليها قائلا: «مثل هذا لا يعمل فيه برأي ليث بن أبي سليم، ولا برأي ابن القيم، ولا غيرهما، وإنما يعمل بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، ولم يجئ عنه ﷺ شيء مما يقول ابن أبي سليم ولا ابن القيم، وما ينقل عن وهب بن منبه فعلىٰ سنة الإسرائيليين لا علىٰ هدىٰ خير المرسلين، ومن باب هذا التساهل دخلت البدع ثم الشرك الأكبر، وعلىٰ المؤمن الناصح لنفسه أن يعض بالنواجذ علىٰ هدي رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين ﵃، ويتجنب المحدثات، وإن كانت عمن يكون، فكل أحد يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا رسول الله ﷺ»(٢).

ومع علق به الشخ الفقي غير صحيح؛ لأنه مناقض للقول الصحيح من أن الأصل في الرقية والتداوي الاجتهاد لا التوقيف، كما سبق بيانه، ولأن الخطأ في هذا الأمر علىٰ التسليم به لا يسمىٰ بدعة؛ لأنه من باب التداوي وليس من باب العبادات.

الحالة الثانية: أن تكون بالسحر، وهذه الصورة فيها خلاف بين العلماء علىٰ ثلاثة أقوال:

---

(١) فتح الباري (١٠/ ٢٣٤).

(٢) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد -حاشية- (٣٠٥).

القول الأول: أن ذلك مباح، وهو اختيار سعيد بن المسيب علىٰ الصحيح، فقد قيل له: «رجل به طب أو يؤخذ عن امرأته، أيحل عنه أو ينشّر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع الناس فلم ينه عنه»(١)، وهذا القول جاء مفسرا في رواية أخرىٰ، وفيها عن قتادة عن سعيد بن المسيب: أنه كان لا يرىٰ بأسا إذا كان بالرجل سحر أن يمشي إلىٰ من يطلق عنه، فقال: هو صلاح، قال قتادة: وكان الحسن يكره ذلك، يقول: لا يعلم ذلك إلا ساحر، قال: فقال سعيد بن المسيب: إنما نهىٰ الله عما يضر، ولم ينه عما ينفع»(٢).

وهذا القول هو الذي رجح ابن حجر أنه قول البخاري، حيث يقول تعليقا علىٰ قول البخاري: «هل يستخرج السحر»: «كذا أورد الترجمة بالاستفهام إشارة إلىٰ الاختلاف، وصدر بما نقله عن سعيد بن المسيب من الجواز، إشارة إلىٰ ترجيحه قوله»(٣).

ونص كثير من الحنابلة علىٰ أن ذلك قول في مذهبهم، فقد نقل المرداوي عن بعض أصحابه أنه قال: «وإن حله بشيء من السحر، فعنه التوقف، ويحتمل أن لا بأس به، لأنه محض نفع لأخيه المسلم»(٤)، وقرر البهوتي وغيره أن المتعمد في المذهب جواز حل السحر بسحر مثله عند الضرورة.

واختاره ابن الجوزي، حيث يقول: «النشرة إطلاق السحر عن المسحور، ولا يكاد يقدر علىٰ ذلك إلا من يعرف السحر، ومع هذا

(١) رواه البخاري معلقا في باب: هل يستخرج السحر؟ (فتح الباري ١٠/ ٢٣٢).
(٢) رواه الطبري في تهذيب الآثار كما قال ابن حجر، وصحح إسناده (تغليق التعليق ٥/ ٤٩).
(٣) فتح الباري (١٠/ ٢٣٢).
(٤) تصحيح الفروع -مع الفروع- (١٠/ ٢٠٩).

فلا بأس بذلك»[١]، واختاره الطوفي، حيث يقول: «من علم السحر فلا بأس أن يستعمله في نفع الناس، كحل مربوط، ومعارضة ساحر وأذىٰ كافر»[٢].

وتوارد كثير من علماء الحنابلة علىٰ حكاية القول بالتوقف عن الإمام أحمد في حل السحر بالسحر[٣].

ويمكن أن يقال: إن الحنابلة لا يبيحون استعمال السحر الشركي في النشرة، وإنما كلامهم محمول علىٰ السحر الذي دون ذلك، وكثير منهم قرر أن السحر أنواع؛ بعضه شركي وبعضه ليس كذلك.

القول الثاني: أن ذلك محرم، ولكنه يباح عند الضرورة، وهو قول الحنابلة، يقول البهوتي: «(ويجوز الحل) أي: حل السحر بالقرآن والذكر والأقسام والكلام الذي لا بأس به، ويجوز حله أيضا (بسحر ضرورة) أي: لأجل الضرورة»[٤].

القول الثالث: أن ذلك محرم، وممن قال بهذا القول: ابن مسعود والحسن البصري، واختاره ابن القيم وكثير من المتأخرين وغيرهم.

والأقرب القول الثالث، وذلك لقوة دلالة النصوص الشرعية عليه، ومن أقواها دلالة قول النبي ﷺ: «ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له»[٥]، فهذا الحديث يقتضي أن طلب السحر

(١) غريب الحديث (٢/ ٤٠٨).
(٢) حلال العقد في أحكام المعتقد (٥٠).
(٣) انظر: المغني (١٢/ ٣٠٤).
(٤) شرح منتهىٰ الإرادات (٣/ ٤٠٤).
(٥) رواه البزار في مسنده (٣٥٧٨)، والطبراني في الكبير (٣٥٥)، وجود إسناده عدد من العلماء، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢١٩٥).

من الساحر لأي غرض من الأغراض يعد كبيرة من كبائر الذنوب.

ومما يدل علىٰ ذلك أيضا: عموم النصوص التي فيها النهي عن المجيء إلىٰ الكهان والعرافين وسؤالهم، فهي دالة علىٰ تحريم سؤال السحرة كذلك؛ لأن تلك الأصناف تشترك في العلة الموجبة للتحريم، وهي الاعتماد علىٰ غير الله وادعاء الغيب والدجل.

ومن ذلك: النصوص الشرعية التي فيها إطلاق المنع من السحر، كما في قوله ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، وذكر منها السحر، وهذا النهي عام يشمل كل تعامل مع السحر، ولم يفرق بينه وبين حال وحال.

ولأن إباحة حل السحر بالسحر فيها إقرار للسحرة علىٰ عملهم، وتعاون معهم فيما هم عليه من الباطل.

ومع ذلك فإن القول الثاني ليس بعيدا، فإن الأصل أن المحرمات في الشريعة يجوز فعلها عند الضرورة، إلا ما وقع الاستثناء فيه وهو قليل، فإذا تحققت الضرورة البينة الواضحة في حل السحر بالسحر غير الشركي فالأمر في ذلك قريب.

وقد نص ابن تيمية علىٰ أن الضرورة لا تبيح التداوي بالأمور الشركية، حيث يقول: «المسلمون وإن تنازعوا في جواز التداوي بالمحرمات،كالميتة والخنزير، فلم يتنازعوا في أن الكفر والشرك لا يجوز التداوي به بحال؛ لأن ذلك محرم في كل حال، وليس هذا كالتكلم به عند الإكراه، فإن ذلك إنما يجوز إذا كان قلبه مطمئنا بالإيمان، والتكلم به إنما يؤثر إذا كان بقلب صاحبه، ولو تكلم به مع طمأنينة قلبه بالإيمان لم يؤثر، والشيطان إذا عرف أن صاحبه مستخف بالعزائم لم يساعده، وأيضا فإن المكره مضطر إلىٰ التكلم به، ولا ضرورة إلىٰ إبراء المصاب به، لوجهين: أحدهما: أنه قد

لا يؤثر أكثر مما يؤثر من يعالج بالعزائم، فلا يؤثر بل يزيده شرا، والثاني: أن في الحق ما يغني عن الباطل»[١]، ولكن البحث هنا في السحر غير الشركي، وهل تبيحه الضرورة أم لا.

التعليق علىٰ ما ذكره المؤلف من نصوص في هذا الباب:

أورد المؤلف حديثا واحدا وعددا من أقوال العلماء.

قال المؤلف: «عن جابر أن النبي ﷺ سئل عن النشرة؟ فقال: «هي من عمل الشيطان»[٢]، رواه أحمد بسند جيد، وأبو داود، وقال: سئل أحمد عنها، فقال: ابن مسعود يكره ذلك كله»[٣].

قوله: «سئل عن النشرة»، «أل» في النشرة للعهد، وهي النشرة التي كانت معروفة في الجاهلية، وهي معتمدة علىٰ الاستعانة بالجن والشياطين.

قوله: «هي من عمل الشيطان»، أي: من العمل الذي يأمر به الشيطان أو العمل الذي يحبه الشيطان.

قول الإمام أحمد: «ابن مسعود يكره ذلك كله»، ظاهر ما نقله الإمام أحمد أن ابن مسعود يكره كل أنواع النشرة، سواء كانت من القرآن أو من غيره، ونبه عدد من العلماء علىٰ أن كراهة ابن مسعود متعلقة بالنشرة التي من غير القرآن والسنة.

وتحرير ما كرهه ابن مسعود مبني علىٰ تحديد معنىٰ النشرة عنده، وهل هي في مثل معنىٰ الرقية أم لا، وقد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال:

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٦١).

(٢) رواه أحمد (١٤١٣٥)، وأبو داود (٣٨٦٨)، وحسن ابن حجر إسناده (فتح الباري ١٠/ ٢٣٣)، وجود إسناده ابن مفلح (الآداب الشرعية ٣/ ٦٣).

(٣) انظر: الآداب الشرعية، ابن مفلح (٣/ ٦٣).

«كانوا يكرهون التمائم والرقىٰ والنُّشَر»[١].

قال المؤلف: «وفي البخاري عن قتادة قلت لابن المسيب: رجل به طب أو يؤخذ عن امرأته أيحل عنه أو ينشر؟ قال: لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع الناس فلم ينه عنه»[٢].

قوله: «رجل به طب»، أي: سحر، ويطلق الطب علىٰ السحر والمرض من باب التفاؤل، وهو من الأضداد، يقول ابن الأنباري: «الطب من الأضداد، يقال لعلاج الداء: طب، والسحر من الداء يقال له: طب»[٣].

وقد ذكر ابن مفلح أن لفظ الطب يقال علىٰ معان متعددة، منها: السحر، والإصلاح، يقال: طببته إذا أصلحته، والحذق، قال الجوهري: كل حاذق طبيب عند العرب، والدواء، والعادة، يقال: ليس ذلك بطبي، أي: بعادة لي[٤].

قوله: «أو يؤخذ عن امرأته»، أي: يحبس عن زوجته فلا يتمكن من جماعها.

قوله: «لا بأس به، إنما يريدون به الإصلاح، فأما ما ينفع الناس فلم ينه عنه»، اختلف شراح الحديث في معنىٰ كلام ابن المسيب هذا.

فحمله سليمان بن عبد الله علىٰ أن ابن المسيب يتحدث عن النشرة مجهولة الحال، التي لا يُدرىٰ هل فيها شرك أم لا[٥].

---

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٣٤٦٧).

(٢) سبق تخريج هذا الأثر.

(٣) فتح الباري (١٠/٢٢٨).

(٤) انظر: الآداب الشرعية (٣/٩٦).

(٥) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/٨٤٨).

وحمله العثيمين علىٰ أن ابن المسيب يقسم السحر إلىٰ نوعين: نافع وضار، وأنه يبيح استعمال النافع في العلاج من السحر[١].

والقول الثاني هو الصحيح؛ فثمة رواية أخرىٰ عن قتادة تبين أن هذا مقصوده.

قال المؤلف: «وروي عن الحسن أنه قال: لا يحل السحر إلا ساحر»[٢].

هذا اللفظ الذي ذكره المؤلف عن الحسن لا يقتضي تحريم حل السحر بالسحر؛ لأن غاية ما فيه إخبار وليس نهيا، ولكن رواية قتادة تدل عل أنه كره ذلك، حيث يقول: «وكان الحسن يكره ذلك، يقول: «لا يعلم ذلك إلا ساحر»، فدل ذلك علىٰ أن إخباره ذلك جاء علىٰ جهة الذم.

قال المؤلف: «قال ابن القيم: «النشرة: حل السحر عن المسحور، وهي نوعان: حل سحر بسحر مثله، وهو الذي من عمل الشيطان؛ وعليه يحمل قول الحسن، فيتقرب إليه الناشر والمنتشر بما يحب، فيبطل عمله عن المسحور، والثاني: النشرة بالرقية والتعوذات والدعوات والأدوية المباحة، فهذا جائز»[٣].

وفي كلام ابن القيم ما يدل علىٰ أنه يختار القول بالتحريم في مسألة حل السحر بالسحر، وقد سبق بيانه.

---

(١) انظر: القول المفيد (٢/ ٩٠).

(٢) أثر ابن الحسن ذكره ابن الجوزي بلفظ: «لا يطلق السحر إلا ساحر»، ورواه الطبري بلفظ: «لا يعلم السحر إلا ساحر»، ورواه الطبري في تهذيب الآثار كما قال ابن حجر، وصحح إسناده (تغليق التعليق ٥/ ٤٩).

(٣) إعلام الموقعين (٤/ ٣٩٦).

(٢٨)

بَابُ

ما جاء في التطير

قصد المؤلف من عقد هذا الباب بيان أن التطير مناف للتوحيد إما في أصله أو في كماله، ولأجل هذا المعنىٰ أُدرج في كتاب التوحيد، يقول سليمان بن عبد الله: «لما كانت الطيرة بابا من الشرك منافيا للتوحيد أو لكماله، لأنها من إلقاء الشيطان وتخويفه ووسوسته، ذكرها المصنف في كتاب «التوحيد»؛ تحذيرا منها، وإرشادا إلىٰ كمال التوحيد بالتوكل علىٰ الله»[1].

وليت أن المؤلف ذكر قبل هذا الباب أو بعده أو ضمنه بعض الأمور المقاربة للتطير، كالاستقسام بالأزلام، ومعناه طلب النصيب، وتحديد الحظ بالأقداح والسهام، وهي عادة جاهلية يحدد بها الخير من الشر كالتطير، ولها تفاصيل متعددة[2]، وقد أبدل الله المسلمين بها صلاة الاستخارة، التي تقوم علىٰ تفويض الأمر لله تعالىٰ.

مفهوم التطير والطيرة:

التطير مصدر تطير يتطير تطيرا، وهو مأخوذ من الطير، وأصله معرفة الشر عن طريق الطير، ثم استعمل في كل تشاؤم.

ولأجل هذا توارد العلماء علىٰ تفسير الطيرة بمطلق التشاؤم، يقول

---

(١) تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٥٤).

(٢) انظر: المفصل في تاريخ العرب، جواد علي (١٢/ ٣٥٢).

ابن الجوزي: «الطيرة: التشاؤم»[(١)]، ويقول ابن الأثير: «هي التشاؤم بالشيء»[(٢)].

ونصوا علىٰ أنها ليست خاصة بالطير، يقول الزجاج: «الزجر للطير وغيرها: التيمن بسنوحه، أو التشاؤم ببروحه»[(٣)]، وقال الليث: الزجر: أن يزجر طائرا أو ظبيا، سانحا أو بارحا، فيتطير منه، وقد نهي عن الطيرة»[(٤)]، ويقول الجاحظ: «أصل التطير إنما كان من الطير ومن جهة الطير، إذا مر بارحا أو سانحا، أو رآه يتفلىٰ وينتف، حتىٰ صاروا إذا عاينوا الأعور من الناس أو البهائم، أو الأعضب أو الأبتر، زجروا عن ذلك وتطيروا، كما تطيروا من الطير إذا رأوها علىٰ تلك الحال، فكان زجر الطير هو الأصل، ومنه اشتقوا التطير، ثم استعملوا ذلك في كل شيء»[(٥)].

ويسمىٰ التشاؤم تطيرا، وفي بيان علة ذلك يقول الأزهري: «وقيل للشؤم: طائر وطير وطيرة، لأن العرب كان من شأنها عيافة الطير، وزجرها، والتطير ببارحها وبنعيق غربانها، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها، فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة، لتشاؤمهم بها وبأفعالها»[(٦)].

والأقرب في الشريعة أن التطير ليس خاصا بالتشاؤم، وإنما هو شامل لمطلق الاعتماد علىٰ ما ليس طريقا صحيحا لبناء المواقف وتحصيل العلوم، وإنما خص بالتشاؤم في كلام كثير من العلماء، لكونه الغالب عليه، كما

---

(١) غريب الحديث (٢/ ٤٨).
(٢) النهاية في غريب الحديث (٣/ ١٥٣).
(٣) تهذيب اللغة (١٠/ ٣١٨).
(٤) تهذيب اللغة (١٠/ ٣١٨).
(٥) الحيوان (١/ ٤٣٨).
(٦) تهذيب اللغة (١٤/ ١١).

خص بالطير لكونه الغالب عليه مع أنه ليس خاصا به في حكم الشريعة.

وبناء علىٰ هذا التنبيه، فإن أكمل تعريف للطيرة أن يقال: هي التشاؤم أو التفاؤل العملي بمرئي أو مسموع أو معلوم لا ارتباط قدري بينه وبين الأثر المتوقع منه.

ويمكن أن يقال: هي التعلق العملي بمرئي أو مسموع أو معلوم لا ارتباط قدري بينه وبين ما طلب منه.

وإن خُص بالتشاؤم فإنه يقال: هي التشاؤم العملي بمرئي أو مسموع أو معلوم لا ارتباط بينه وبين الضرر المتوقع منه.

وهذا التعريف في أصله مأخوذ من كلام ابن القيم[1]، ولكن زيدت عليه قيود، حتىٰ يكون أكثر ضبطا ودقة.

قوله: «**التشاؤم**»، هو انقباض القلب وتوقع الشر.

قوله: «**أو التفاؤل**»، أو هنا للتنويع وليست للشك أو التردد، والمراد بها: أن التطير قد يكون في جانب الخير، وقد يكون في جانب الشر، والعرب كانت تتنبأ بالمستقبل خيرا وشرا بالطير.

ومع ذلك فقد غلب علىٰ الحدود التي تذكر للتطير ذكر التشاؤم فقط، وذلك من باب الغالب وليس من باب القصر.

قوله: «**العملي**»، أي: ترتيب العمل في الظاهر أو في الباطن علىٰ التطير، فلفظ العمل هنا يشمل عمل الجوارح وعمل القلب، وأما إذا كان التشاؤم مجرد تفكير في العقل غير مستقر فيه، ولم يترتب عليه عمل، فإنه لا يدخل في الطيرة المحرمة شرعا.

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/ ٢٤٦).

ويدل علىٰ ذلك قول النبي ﷺ: «إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك»[(١)]، فهذا الحديث يدل علىٰ أن حصول التفكير بالتشاؤم في القلب من غير عمل لا يدخل في الطيرة المحرمة شرعا.

وحديث معاوية بن الحكم وفيه: «قلت: ومنا رجال يتطيرون، قال: «ذاك شيء يجدونه في صدورهم، فلا يصدهم»[(٢)].

وكذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**الطيرة شرك -قالها ثلاثا-، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل**»[(٣)] أي: وما منا إلا ويقع في قلبه شيء من التطير، ولكنا لا نستجيب لها، ونعتمد علىٰ الله.

قوله: «**بمرئي**»، ما يتعلق به الرؤية، كالعرج والعور وغيرهما.

قوله: «**بمسموع**»، ما يتعلق به السمع، كسماع كلمة خاسر أو عاثر أو خائب أو نحوها.

قوله: «**بمعلوم**»، ما يتعلق به العلم، كالتشاوم بالأيام والشهور والأعداد والرؤىٰ والمنامات.

قوله: «**لا ارتباط قدري بينه وبين الأثر المتوقع منه**»، هذا وصف مقيد، يخرج التخوف من الأسباب الحقيقية، فإن الخوف والتشاؤم -الانقباض القلبي- إذا كان من سبب حقيقي، فإنه ليس حراما، فمن خرج من بيته مسافرا، ثم وجد سبعا في طريقه، وخاف ورجع، فإن ذلك ليس

---

(١) رواه أحمد (١٨٢٤)

(٢) رواه مسلم (١٢٢٧)، وغيره.

(٣) رواه الترمذي (١٦١٤)، وأبو داود (٣٧٥٨)، وابن ماجه (٣٥٣٨)، وابن حبان في صحيحه (١٤٢٧).

تشاؤما محرما، ومن قصد الذهاب إلىٰ بلد وسمع أن بها بلاء، فخاف ورجع، فإن ذلك ليس تشاؤما.

وذلك أن الأمور في ارتباطها بما يرتبه الناس عليها قسمان(١):

القسم الأول: ما عُلم أنه سبب مؤد إلىٰ أثره قدرا وواقعا، وجرت عادة الناس بمعرفة ذلك، ككون ملاقاة السباع تؤدي إلىٰ الهلاك، أو أن أكل السموم والمآكل الضارة يؤدي إلىٰ الهلاك، وغيرها، فالخوف منها وترك الإقدام عليها واجب شرعا وليس تطيرا.

القسم الثاني: ما عُلم أنه ليس سببا مؤديا إلىٰ أثر لا قدرا ولا واقعا، ولم تجر عادة العقلاء بمعرفة ذلك، كما هو الحال في صور التطير التي سبق ذكرها، فهذا هو التطير المحرم.

وثم أقسام أخرىٰ هي محل تردد وتجاذب بين ذينك القسمين، فبعضها يميل إلىٰ القسم الأول، وبعضها يميل إلىٰ القسم الثاني، ولأجل هذا جعل بعض العلماء الأقسام أربعة(٢).

تنبيهات:

التنبيه الأول: فرق بعض العلماء بين التطير والطيرة، يقول القرافي: «التطير هو الظن السيئ الكائن في القلب والطيرة هو الفعل المرتب علىٰ هذا الظن، من فرار أو غيره، وكلاهما حرام»(٣).

التنبيه الثاني: تسمىٰ الطيرة عيافة، وقد سبق تعريفها بأنها: ما يرجع إلىٰ التشاؤم بالطير باسمه وحركته وشكله.

---

(١) انظر: الفروق، القرافي (٤/٤٠٣-٤٠٤)

(٢) انظر: تهذيب الفروق، محمد حسين المكي-بهامش الفروق (٤/٤٠٣-٤٠٤).

(٣) الفروق (٤/٤٠٣).

تاريخ التطير والطيرة:

كان للتشاؤم والتطير شأن كبير عند أمم الجاهلية، كاليونان والرومان والفرس والعرب، وله أثر عميق في تسيير حياتهم، ويبنون عليها كثيرا من قراراتهم، ويحددون من أجلها كثيرا من أعمالهم.

يقول ابن الأثير: «كانت العرب إذا خرج أحدهم من بيته غاديا في بعض الحاجة، نظر: هل يرىٰ طائرا يطير، فيزجر سنوحه أو بروحه، فإذا لم ير ذلك، عمد إلىٰ الطير الواقع علىٰ الشجر، فحركه ليطير، ثم نظر إلىٰ أي جهة يأخذ، فزجره، فقال لهم النبي ﷺ: «أقروا الطير علىٰ مكناتها: لا تطيروها ولا تزجروها»[(١)].

يقول الأزهري: «أراد بمكناتها: أمكنتها التي تجثم عليها بالليل، وكانت العرب أهل زجر وطيرة، فإذا غدا أحدهم بمهم، فمر بجاثم الطير أثارها، تزجر أصواتها، يستفيد منها ما يمضي به في حاجته، أو ينصرف عنها، وهذا هو الطيرة المنهىٰ عنها، فنهوا أن يتطيروا، وأمروا أن يقروا الطير علىٰ مجاثمها»[(٢)].

وقد تحدث المؤرخون في تفاصيل عديدة متعلقة بالتطير عند العرب، فذكروا القبائل المعروفة بالتطير وأجناس الطيور التي يتطيرون بها، وطرائقهم في التطير.

فمن القبائل المعروفة بالتطير بنو لِهْب، فهم أعيف العرب وأزجرهم للطير، ولهم أخبار كثيرة في هذا الشأن.

---

(١) جامع الأصول (٧/ ٥٠١).

(٢) الزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي (٢٦٨).

ومن الطيور التي يتشاءمون بها الغراب، وطيور الليل، وهي البومة، والصدىٰ، والهامة، والضوع، والوطواط، والخفاش، وغراب الليل، وغيرها.

وأما طريقتهم في التشاؤم بالطيور، فإنهم كانوا يزجرونها فإذا ذهبت إلىٰ اليمين تفاءلوا، وإذا ذهبت إلىٰ الشمال تشاءموا، ويغيرون قراراتهم.

ولكل نوع من اتجاه الطيور اسم خاص، فالسانح هو الذي يذهب ذات اليمين، والبارح هو الذي يذهب ذات الشمال، والناطح هو الذي يذهب إلىٰ الأمام، والقاعد أو القعيد، وهو الذي يذهب إلىٰ الخلف(١).

ومع ذلك فتشاؤم العرب بالطير ليس مقتصرا علىٰ اتجاه طيرانها، وإنما كانوا يتشاءمون بأصواتها، وخاصة صوت الغراب، وبأشكالها وبأسمائها، ولهم في ذلك أخبار غريبة(٢).

ومع انتشار الطيرة في العرب أيام الجاهلية إلا أن بعضهم كان ينكرها، ولا يأخذ بها، يقول أحدهم:

وما عاجلاتُ الطير تدني من الفتىٰ ... نجاحا ولا عن رَيثهن يخيب.
ورب أمور لا تضيرك ضَيرة ... وللقلب من مخشاتهن وَجيب.
ولا خير فيمن لا يُوطّن نفسه ... علىٰ نائبات الدهر حين تنوب.

ويقول غيره:

لعمرك ما تدري الطوارق بالحصىٰ ... ولا زاجرات الطير ما الله صانعُ(٣).

(١) انظر: المخصص، ابن سيده (٤/ ١٩)، وتاج العروس، الزبيدي (٦/ ٤٨٨).
(٢) انظر في تاريخ الطيرة عند العرب: المفصل في تاريخ العرب، جواد علي (١٢/ ٣٦٢-٣٧٥).
(٣) انظر: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الآلوسي (٣/ ٣١٩-٣٢١).

موقف الإسلام من الطيرة:

من أكثر الظواهر الجاهلية التي تصدت لها الشريعة الإسلامية، وقامت بمحاربتها الطيرة، ويتبين ذلك بعدد من الأمور[(١)]:

الأمر الأول: الحكم علىٰ الطيرة بأنها من الجاهلية ومنافاة الرشد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يس: ١٨]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ ۚ قَالَ طَائِرُكُمْ عِندَ اللَّهِ ۖ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ [النمل: ٤٧].

الأمر الثاني: تكرار النفي لتأثيرها، فقد جاءت أحاديث كثيرة فيها النفي للطيرة وغيرها، كما في قوله ﷺ: «**لا عدوىٰ ولا طيرة ولا هامة ولا صفر**»[(٢)]، وقوله ﷺ: «**لا عدوىٰ ولا طيرة ولا غول**»[(٣)]، وقوله ﷺ: «**لا عدوىٰ ولا طيرة، ويعجبني الفأل**»[(٤)]، وغيرها من الأحاديث.

ولكن يشكل علىٰ هذا الأمر أن ثمة نصوصا فيها إثبات الطيرة، وسيأتي الجواب عنها مفصلا عند الحديث عن النصوص التي أوردها المؤلف في الباب.

الأمر الثالث: الحكم علىٰ الطيرة بالشرك، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «**الطيرة شرك**»[(٥)].

---

(١) انظر: التوكل وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي (٢١٨-٢٢٣).

(٢) رواه البخاري (٥٣٨٠)، ومسلم (٢٢٢٠).

(٣) رواه مسلم (٢٢٢٢).

(٤) رواه مسلم (٢٢٢٤).

(٥) رواه أحمد (٣٦٨٧)، وأبو يعلىٰ (٥٢١٩)، والبخاري في الأدب (٩٠٩)، والترمذي (١٦١٤) وقال: حسن صحيح.

الأمر الرابع: البراءة ممن وقع في الطيرة، كما في قوله ﷺ: «**ليس منا من تطير أو تطير له، أو تكهن أو تكهن له، أو سحر أو سحر له**»[(١)].

حكم الطيرة:

دلت النصوص الشرعية علىٰ أن الطيرة محرمة، بل كبيرة من كبائر الذنوب، وفي كثير من النصوص الحكم عليها بالشرك، وقد توارد العلماء علىٰ تقرير هذا الحكم إلا ما ذكره صاحب الرعاية من الحنابلة، حيث يقول: «وتكره الطيرة، وهو التشاؤم دون التفاؤل، وهو الكلمة الحسنة»[(٢)]، ولكن قال ابن مفلح: «والأولىٰ القطع بتحريمها؛ ولعل مرادهم بالكراهة التحريم»[(٣)].

والطيرة من حيث حكمها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن تكون شركا أصغر -وهو الأصل فيها- وضابطها: أن يعتقد المتطير أن ما تطير به سبب للشؤم وعدم الخير.

ويدل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «**من ردته الطيرة من حاجة فقد أشرك. قالوا: يا رسول الله؛ ما كفارة ذلك؟ قال: أن يقول أحدهم: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك**»[(٤)]، فلو كانت شركا أكبر لما صح تعلق الكفارة بها.

---

(١) رواه البزار في مسنده (٣٥٧٨)، والطبراني في الكبير (٣٥٥)، وجود إسناده عدد من العلماء، وانظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (٢١٩٥).

(٢) الآداب الشرعية، ابن مفلح (٣/ ٣٦١).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٦٢).

(٤) رواه أحمد (٧٠٤٥)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٢٩٣)، وصححه الألباني في تحذير الساجد (١١٦).

ويدل عليه أيضا حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «**الطيرة شرك، الطيرة شرك، ثلاثا، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل**»[١]، فلو كانت الطيرة شركا أكبر لما صح وقوعها في قلوب الصحابة، فضلا عن أن مسلك الشريعة في وصفها بالشرك يشعر بأنه شرك أصغر؛ لأنها استعملت لفظ الشرك منكرا، ولَمَا ذهب هذا الشرك بالتوكل، يقول ابن الأثير: «وليس الكفر بالله؛ لأنه لو كان كفرا لما ذهب بالتوكل»[٢].

وقد علل عدد من شراح كتاب التوحيد هذا الحكم بأن المتطير اتخذ سببا لم يجعله الله سببا شرعا ولا قدرا، وهذا التعليل سبق الحديث عنه، وبيان أنه لا دليل عليه.

القسم الثاني: أن تكون شركا أكبر، وضابطه: أن يعتقد المتطير أن ما تطير به يتصف بشيء من خصائص الله تعالىٰ، إما في العلم أو في القدرة، كأن يعتقد أنه مؤثر بنفسه في الكون، أو أن يصرف المتطير شيئا من معاني العبادة للمتطير به، كأن يقوم بقلبه غاية الخوف منه، أو غاية التذلل والرجاء له.

القسم الثالث: أن تكون محرمة، وضابطها أن يقع في قلب المسلم التشاؤم ويستمر ويستقر وتنقبض نفسه ويدخل عليه الحزن والضيق، ولكنه يمضي في أمره، فهذا الصنيع محرم؛ لأن الإنسان أدخل علىٰ نفسه قدرا من التطير، ولكنه لم يرتب عليه فعلا ولا تركا.

---

(١) رواه الترمذي (١٦١٤)، وأبو داود (٣٧٥٨)، وابن ماجه (٣٥٣٨)، وابن حبان في صحيحه (١٤٢٧).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٢/٤٦٧).

تعليق نقدي علىٰ الطيرة:

من يتأمل في حقيقة الطيرة يدرك أن تشديد الشريعة الغراء في محاربتها والتحذير منها قائم علىٰ أسس علمية صحيحة، فالطيرة في حقيقتها متلبسة بأمور منافية للعقل والفطرة، ومن ذلك:

الأمر الأول: أن فيها تعلقا بالأوهام والخرافات، فلا علاقة بين ما يقوم به المرء، وبين ما يراه من مناظر قبيحة، فحقيقة الطيرة قائمة علىٰ الربط بين أمور لا علاقة بينها، وإنما هي أوهام نفسية وخيالات شيطانية، ودخول الإنسان في هذه الخيالات واعتماده عليها في بناء قراراته يدخله في متاهات من الضلال والاضطراب، وتنفح عليه أبواب من الوسوسة، يقول ابن القيم: «اعلم أن من كان معتنيا بها قائلا بها -الطيرة -كانت إليه أسرع من السيل إلىٰ منحدر، فتحت له أبواب الوساوس فيما يسمعه ويراه ويعطاه، ويفتح له الشيطان فيها من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنىٰ ما يفسد عليه دينه، وينكد عليه عيشه، فإذا سمع «سفرجل»، أو أهدي إليه، تطير به، وقال: سفر وجلاء، وإذا رأىٰ «ياسمينا»، أو سمع اسمه، تطير به، وقال: يأس ومين، وإذا رأىٰ «سوسنة»، أو سمعها قال: سوء يبقىٰ سنة، وإذا خرج من داره فاستقبله أعور أو أشل أو أعمىٰ أو صاحب آفة، تطير به، وتشاءم بيومه»[(١)].

الأمر الثاني: أن فيها سوء ظن بالله تعالىٰ، فالمتطير في الحقيقة يعتقد أن إقدامه علىٰ الفعل الذي تطير فيه سيؤدي به إلىٰ الضرر والفساد، فيتركه بناء علىٰ هذه النية القبيحة، ويغفل عن حسن الظن بربه، وقوة رجائه في خالقه، وعن دعائه والتعلق به.

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٣١).

الأمر الثالث: أن الطيرة فيها تعطيل لحياة الإنسان وأعماله، وإدخال للاضطراب في ترتيبه وتخطيطه، فالمرء قد يخطط لمشروعه الذي سيقدم عليه، ثم يتركه وينصرف عنه نتيجة أمر وهمي لا حقيقة له، وهو أنه تطير بما رآه أو سمعه أو علمه.

الأمر الرابع: أن الطيرة فيها تعلق بغير الله تعالىٰ، فالمتطير في الحقيقة تعلق بما تطير به، فرتب أعماله بناء عليه، وجعل حياته رهنا له، وقلبه متعلقا به، وكل ذلك فساد في الدين وفي العقل والفطرة.

مفهوم الفأل:

الفأل: هو أن يقع للمرء ما يقوي رجاءه بالله تعالىٰ، سواء كان ذلك الواقع مسموعا أو مرئيا أو معلوما.

قال ابن السكيت: «الفأل: أن يكون الإنسان مريضا فيسمع آخر يقول: يا سالم، أو يكون طالبا ضالة فيسمع آخر يقول: يا واجد، فيتوجه له في ظنه أن يبرأ من مرضه أو يجد ضالته»[(١)].

ويقول الأزهري: «وأصل التفاؤل الكلمة الحسنة يسمعها عليل فتوهمه بسلامته من علته، وكذلك المضل يسمع رجلا يقول يا واجد فيجد ضالته»[(٢)].

وهذا التفسير أصله ثابت من قول النبي ﷺ، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**لا عدوىٰ، ولا طيرة، ويعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: كلمة طيبة**»[(٣)].

---

(١) الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد الهروي (١٤٠٣/٥).

(٢) تهذيب اللغة (١١/١٤).

(٣) رواه البخاري (٥٧٧٦)، ومسلم (٢٢٢٤).

وعلىٰ هذا فالتفاؤل هو ازدياد الرجاء بالله بمسموع أو مرئي أو معلوم لمناسبة بينة، أو يقال: توقع الخير من الله بمسموع أو مرئي أو معلوم، أو الاستبشار بمسموع أو مرئي أو معلوم لمناسبة بينة.

قوله: «**ازدياد الرجاء بالله**»، أي: إن الفأل فيه تقوية للرجاء بالله، وليس فيه اعتماد علىٰ غير الله تعالىٰ أو شك في كرمه وجوده.

قوله: «**بمسموع**»، كأن يسمع وهو مريض من يقول: يا سليم، فيفرح ويتفاءل.

قوله: «**أو مرئي**»، كأن يرىٰ وهو خارج في سفر شاق أمورا مفرحة في الطريق، أو منظرا حسنا.

قوله: «**أو معلوم**»، كأن يتفاءل بالأيام والشهور والأعداد وغير ذلك.

قوله: «**لمناسبة بينة**» أي: التفاؤل لا بد فيه من وجود مناسبة بينة ظاهرة بين توقع الخير وبين ما سبب حدوث الفأل في نفس المسلم.

ونبه بعض العلماء أن الفأل خاص بالكلام دون غيره، يقول الخطابي: «إنما صار الفأل خير أنواع هذا الباب لأن مصدره عن نطق وبيان، فكأنه خير جاءك عن غيب، وأما سنوح الطير وبروحها؛ فليس فيه شيء من هذا المعنىٰ، وإنما هو تكلف من المتطير وتعاط لما لا أصل له في نوع علم وبيان؛ إذ ليس للطير والبهائم نطق ولا تمييز، فيستدل بنطقها علىٰ مضمون معنىٰ فيه؛ وطلب العلم من غير مظانه جهل، فلذلك تركت الطيرة واستؤنس بالفأل»[١].

---

(١) أعلام الحديث (٣/ ٢١٣٦).

وهذا التقرير غير دقيق؛ لأن ذكر الكلمة في الأحاديث المتعلقة بالفأل جاء علىٰ جهة الغالب، وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له[١]، والفأل يكون بمسموع ومرئي ومعلوم كما سبق بيانه.

ومن العرب من يطلق الفأل في الشر، يقول الأزهري: «من العرب من يجعل الفأل فيما يكره أيضا، قال أبو زيد الأنصاري: تفاءلت تفاؤلا، وذلك أن تسمع الإنسان وأنت تريد حاجة يدعو: يا سعيد، يا أفلح، أو يدعو باسم قبيح»[٢].

وقد يطلق علىٰ الفأل لفظ الطائر أو نحوه، ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري: «فإذا نسوة من الأنصار في البيت فقلن: علىٰ الخير والبركة، وعلىٰ خير طائر» قال العيني: « قوله: «وعلىٰ خير طائر كناية عن الفأل، وطائر الإنسان عمله الذي قلدوه، وقال ابن الأثير: طائر الإنسان ما حصل له في علم الله ﷻ مما قدر له، وقيل: الطائر الحظ»[٣].

علاقة الفأل بالرجاء:

ظهر من خلال هذا التوضيح أن الفأل متعلق بالرجاء، وتقويته بالله تعالىٰ، ولأجل هذا كان محمودا، يقول أبو عبيد: «إنما أحب النبي ﷺ الفأل؛ لأن الناس إذا أملوا فائدة الله ورجوا عائدته عند كل سبب ضعيف وقوي، فهم علىٰ خير ولو غلطوا في جهة الرجاء؛ فإن الرجاء خير، ألا ترىٰ أنهم إذا قطعوا أملهم في الله ورجاءهم كان ذلك من الشر؟ وأما الطيرة فإن فيها سوء الظن بالله وتوقع البلاء»[٤].

---

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

(٢) تهذيب اللغة (١٥/ ٢٧١).

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢٠/ ١٤٧).

(٤) الغريبين في القرآن والحديث (٥/ ١٤٠٣).

ونبه عدد من العلماء علىٰ أن التفاؤل في حقيقته موافق للفطرة البشرية ومنسجم معها، يقول ابن القيم: «ليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيء من الشرك، بل ذلك إبانة عن مقتضىٰ الطبيعة، وموجب الفطرة الإنسانية، التي تميل إلىٰ ما يلائمها ويوافقها مما ينفعها . . . والله سبحانه قد جعل في غرائز الناس الإعجاب بسماع الاسم الحسن ومحبته، وميل نفوسهم إليه، وكذلك جعل فيها الارتياح والاستبشار والسرور باسم السلام، والفلاح والنجاح، والتهنئة والبشرىٰ، والفوز والظفر، والغنم والربح، والطيب، ونيل الأمنية، والفرح، والغوث، والعز والغنىٰ، وأمثالها، فإذا قرعت هذه الأسماء الأسماع استبشرت بها النفس، وانشرح لها الصدر، وقوي بها القلب . . . وهذا الذي جعله الله سبحانه في طباع الناس وغرائزهم، من الإعجاب بالأسماء الحسنة، والألفاظ المحبوبة، هو نظير ما جعل في غرائزهم من الإعجاب بالمناظر الأنيقة، والرياض المنوَّرة، والمياه الصافية، والألوان الحسنة، والروائح الطيبة، والمطاعم المستلذة، وذلك أمر لا يمكن دفعه، ولا يجد القلب عنه انصرافا، فهو ينفع المؤمن، ويسر نفسه وينشِّطها، ولا يضرها في إيمانها وتوحيدها»(١).

يقول الماوردي: «الفأل فيه تقوية للعزم، وباعث علىٰ الجد، ومعونة علىٰ الظفر، فقد تفاءل رسول الله ﷺ في غزواته وحروبه، والمراد بالتفاؤل انشراح قلب المؤمن، وإحسانه الظن، وتوقع الخير».

وفي صلح الحديبية حين رأىٰ النبي ﷺ سهيل بن عمرو قال لأصحابه: «سهل من أمركم»(٢).

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٤٤-٢٤٥).
(٢) رواه أحمد (١٨٩٢٨).

تنبيه:

من خلال البيان السابق لحقيقة الفأل يظهر حجم الانحراف الكبير الذي وقع فيه عدد من أتباع علم الطاقة، فإنهم زعموا أن علمهم له مستندات شرعية، ومما استندوا إليه مشروعية الفأل، وجعلوه بمعنىٰ قدرة الإنسان علىٰ التغيير وامتلاكه للطاقة الإيجابية في الكون، وهذا غير صحيح، فالفأل في الشريعة يرجع إلىٰ معنىٰ حسن الظن بالله تعالىٰ وازدياد قوة الرجاء به بناء علىٰ ما يسمعه الإنسان أو يراه أو يعلمه مما له علاقة بمطلوبه، فالفأل ليس شيئا مؤثرا بنفسه ولا هو شيء ينضاف إلىٰ الإنسان ولا هو شيء موضوعي في الكون، وإنما هو معنىٰ يرجع حسن الظن بالله وقوة العزيمة والرجاء.

حكم الفأل والتفاؤل:

دلت النصوص الشرعية الواردة في الفأل أنه أمر مستحب مرغب فيه، وحكىٰ ابن العربي الاتفاق علىٰ ذلك[1]، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوىٰ ... وأحب الفأل الصالح»[2]، وعن أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يعجبه إذا خرج لحاجة أن يسمع: «يا راشد، يا نجيح»[3].

وعن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ: «كان لا يتطير من شيء، وكان إذا بعث عاملا سأل عن اسمه: فإذا أعجبه اسمه فرح به، ورؤي بشر ذلك في

(١) انظر: أحكام القرآن (٢/ ٥٥٤).

(٢) رواه مسلم (٢٢٢٣).

(٣) رواه الترمذي (١٦١٦)، وقال: حديث حسن صحيح غريب، وصححه الألباني.

وجهه، وإذا دخل قرية سأل عن اسمها: فإن أعجبه اسمها فرح ورؤي بشر ذلك في وجهه»[١].

أمور ليست من الفأل:

مع أن الفأل أمر مشروع في دين الله، وهو يتعلق بتقوية الرجاء بالله بعد العزم علىٰ الفعل، فإن ثمة أمورا لا تعد داخلة في التفاؤل المشروع، منها:

الأمر الأول: الانبعاث إلىٰ الفعل، ومعنىٰ هذا الأمر أن يكون الإنسان منصرفا عن الفعل ليس قاصدا له، فيسمع أمرا حسنا، فيتحول إلىٰ قصد الفعل والتوجه إليه، فهذا ليس من التفاؤل، فالتفاؤل لا يتعلق بأصل الانبعاث، وإنما بقوة الانبعاث، والارتياح فيه بعد القصد من الأصل.

وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية، وهو يتحدث عن حال المسلم: «هو في كل واحد من محبته للفأل، وكراهته للطيرة إنما يسلك مسلك الاستخارة لله والتوكل عليه، والعمل بما شرع له من الأسباب، لم يجعل الفأل آمرا له وباعثا له علىٰ الفعل، ولا الطيرة ناهية له عن الفعل، إنما يأتمر وينتهي عن مثل ذلك أهل الجاهلية»[٢].

الأمر الثاني: ترك الأخذ بالأسباب أو التفريط فيها، فالتفاؤل المشروع لا يقتضي ترك الأسباب ولا التفريط فيها، فهو متعلق بالشعور القلبي، وانفتاح نوافذ الرجاء بالله، وذلك لا علاقة له بالأخذ بالأسباب، ووجوب التمسك بها.

(١) رواه أبو داود (٣٩٢٠)، وصححه الألباني.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٣/ ٦٧).

الأمر الثالث: أخذ الفأل من أمور لا علاقة لها بيّنة بما يقصد الإنسان إلىٰ القيام به، ومن أشهر المسائل في ذلك: أخذ الفأل من القرآن، وصورته: أن يفتح المرء القرآن بصورة عشوائية، وينظر في الآيات التي ظهرت له، **وهذه المسألة اختلف العلماء فيها إلىٰ ثلاثة أقوال**[١]:

القول الأول: أن ذلك محرم، واختار هذا القول: ابن العربي والطرطوشي وابن تيمية وغيرهم.

القول الثاني: أن ذلك مكروه.

القول الثالث: أن ذلك مباح، وهو قول ابن بطة الحنبلي.

والصحيح القول الأول.

الفرق بين الطيرة والتفاؤل:

اختلف العلماء في بيان العلاقة بين التفاؤل والطيرة علىٰ قولين[٢]:

القول الأول: أن التفاؤل من الطيرة، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها قوله ﷺ: «**لا طيرة، وخيرها الفأل**»[٣]، وقول النبي ﷺ حين ذكرت عنده الطيرة: «**خيرها الفأل، ولا ترد مسلما**»[٤]، وحديث: «**أصدق الطيرة الفأل**»[٥].

---

(١) انظر: الفروق للقرافي (٤/٤٠٧)، ومجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٢٣/٦٦)، ومفتاح السعادة، طاش كبري زاده (١/٣٣٧).

(٢) انظر: التوكل وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي (٢٤٢-٢٤٣)، وأحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض في الصحيحين، سليمان الدبيخي (١/ ١٣٤-١٣٥).

(٣) رواه البخاري (٥٧٥٤).

(٤) رواه أبو داود (٣٩٠٠)، وهو حديث ضعيف لكونه مرسلا.

(٥) رواه أحمد (٧٨٨٣).

قال ابن حجر: «في هذا التصريح بأن الفأل من جملة الطيرة، ولكنه مستثنىٰ»[(١)].

القول الثاني: أن الفأل ليس من الطيرة، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها: قول النبي ﷺ: «**لا عدوىٰ ولا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح**»[(٢)]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يعجبه الفأل الحسن، ويكره الطيرة»[(٣)].

ففي هذه الأحاديث فرق النبي ﷺ بين الطيرة والفأل بالعطف، والعطف يقتضي المغايرة.

والأقرب أن يقال: إن كان البحث في القدر المشترك بين الفأل والطيرة، وهو حصول التأثر بما يراه الإنسان أو يسمعه أو يعلمه، فالفأل من الطيرة بهذا الاعتبار.

وإن كان البحث في حقيقة كل واحد منهما ومقتضياته، فالفأل ليس من الطيرة في شيء؛ لأن بينهما خلافا في الحقيقة والمقتضىٰ كما سبق بيانه[(٤)].

وحاصل الفرق بين الفأل والطيرة من وجوه:

الوجه الأول: أن الفأل متعلق بحسن الظن بالله وتقوية الرجاء به، والطيرة متعلقة بسوء الظن بالله تعالىٰ وضعف الرجاء به، وكفىٰ بهذا المعنىٰ دلالة علىٰ الفرق.

---

(١) فتح الباري (١٠/ ٢١٤).

(٢) رواه مسلم (٢٢٢٣).

(٣) رواه أحمد (٨٣٩٣)، وابن ماجه (٣٥٣٦)، وحسن إسناده ابن حجر (فتح الباري ١٠/ ٢٢٥).

(٤) انظر في الإشارة إلىٰ نحو من هذا الجواب: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٢١٤).

الوجه الثاني: أن الفأل لا يترتب عليه فعل ولا ترك، وإنما غاية ما يترتب عليه قوة الفعل، وشدة الإقدام عليه، وأما الطيرة فإنه يترتب عليها ترك وتعطل للأعمال.

الوجه الثالث: أن الفأل فيه إدخال للفرح والسرور علىٰ المسلم، والطيرة فيها إدخال للحزن والضيق علىٰ المسلم.

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب ثمانية نصوص شرعية، آيتين وستة أحاديث.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١].

هذه الآية جاءت في سياق الرد علىٰ قوم موسىٰ حين تطيروا بموسىٰ ومن معه، حيث يقول سبحانه: ﴿فَإِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١].

قوله: «**فإذا جاءتهم الحسنة**»، الخصب والرخاء.

قوله: «**قالوا لنا هذه**»، أي: إنا نستحق هذا الخصب والرخاء، وهو خاص بنا.

قوله: «**وإن تصبهم سيئة**»، أي: قحط وشدة.

قوله: «**يطيروا بموسىٰ ومن معه**»، أي: يتشاءمون بموسىٰ ومن معه، ويجعلونهم سببا في حصول تلك الشدة.

قوله: «**ألا إنما طائرهم عند الله**»، أي: إن ما يصيبهم من الرخاء والشدة إنما هو من عند الله، وليس من عند موسىٰ، ولا غيره من الخلق.

قوله: «**ولكن أكثرهم لا يعلمون**»، أي: لا يعلمون أن الله تعالىٰ قدر كل شيء، وأنه لا يقع شيء في الأرض إلا بتقديره.

النص الثاني: **قوله تعالىٰ**: ﴿قَالُوا۟ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمْ﴾ [يسٓ: ٢٠].

هذه الآية جاءت في سياق حوار بعض أنبياء الله تعالىٰ مع قومهم، حيث يقول تعالىٰ: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهُوا۟ لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨﴾ قَالُوا۟ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿١٩﴾ وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [يسٓ: ٢٠].

قوله: «**إنا تطيرنا بكم**»، أي: تشاءمنا بكم، فما أصابنا من الأضرار فقد كان بسببكم.

قوله: «**قالوا طائركم معكم**»، أي: قال أولئك الأنبياء لقومهم الذين تشاءموا بهم: أعمالكم وأرزاقكم وحظكم من الخير والشر معكم، ذلك كله في أعناقكم، وما ذلك من شؤمنا، إن أصابكم سوء فبما كتب عليكم، وسبق لكم من الله، وليس بسببنا.

قوله: «**أئن ذكرتم**»، أي: إنكم تطيرتم بها لأنا ذكرناكم بالله تعالىٰ، وما يحق لكم ذلك.

النص الثالث: **عن أبي هريرة** ﷺ **أن رسول الله** ﷺ **قال**: «**لا عدوىٰ، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر**»[1] **أخرجاه، وزاد مسلم**: «**ولا نوء، ولا غول**».

---

(١) رواه البخاري (٥٣٨٠)، ومسلم (٢٢٢٠).

قوله: «**لا عدوىٰ**»، المراد بالعدوىٰ: إصابة شيء بما أصيب به شيء آخر، ويقال: أعدىٰ الرجل أخاه، أي: أصابه بالداء الذي يعاني منه[(١)].

وقد اختلف العلماء في تحديد معنىٰ «لا» هنا، فقال بعضهم: المراد بها النفي، أي: إنه لا وجود للعدوىٰ، ومن قال بهذا القول اختلفوا: فقيل: المراد نفي أصل العدوىٰ مطلقا، وقيل: المراد نفي العدوىٰ التي كان يعتقدها أهل الجاهلية، وقال بعضهم: المراد بها: النهي، أي: إن النبي ﷺ يقر بوجود تلك الأمور ولكن ينهىٰ عن العمل بها.

وقد رجح ابن القيم أن المراد بها النفي، وليس النهي بدلالة الاقتران، وحمل النفي علىٰ أنه نفي لما كان معروفا في الجاهلية، حيث يقول: «هذا يحتمل أن يكون نفيا، وأن يكون نهيا، أي: لا تطيروا، ولكن قوله في الحديث: لا عدوىٰ ولا صفر ولا هامة، يدل علىٰ أن المراد النفي، وإبطال هذه الأمور التي كانت الجاهلية تعانيها، والنفي في هذا أبلغ من النهىٰ؛ لأن النفي يدل علىٰ بطلان ذلك وعدم تأثيره، والنهىٰ إنما يدل علىٰ المنع منه»[(٢)].

وهذا اللفظ متعلق بالعدوىٰ نفسها، وفي ألفاظ أخرىٰ جاء ما يتعلق بطريقة التعامل مع المصاب بالمرض المعدي، وفيها الأمر من الفرار منه وعدم مخالطته، كما في قوله ﷺ: «**فر من المجذوم فرارك من الأسد**»[(٣)]، وغيرها من النصوص.

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٣/ ١٩٢).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٢٣٤).

(٣) روىٰ أصله البخاري معلقا (٥٧٠٧)، وصححه الألباني وغيره.

ولكن يشكل عليه عدد من النصوص، منها أن النبي ﷺ أخذ بيد مجذوم فأدخلها معه في القصعة ثم قال: «كل باسم الله، ثقة بالله، وتوكلا عليه»[١]، وروي في معناه عن عمر وابنه، وعدد من العلماء.

وقد حمل ابن رجب هذا الحديث وأمثاله علىٰ قوة التوكل علىٰ الله، وتفويض الأمر إليه[٢].

قوله: «ولا طيرة»، الطيرة سبق التعريف بها، والبحث في «لا» هنا كالبحث في قوله: «لا عدوىٰ»، والمراد بالطيرة هنا مطلق التشاؤم، والتيامن بما ليس محلا له كما سبق بيانه.

قوله: «ولا هامَة»، بتخفيف الميم، وقد اختلف العلماء في تفسيرها، فقال بعضهم: هي طائر البومة، وقد كانت العرب تتشاءم منها كثيرا، وقال بعضهم: طائر خرافي، تزعم العرب أن عظام الميت تصير طائرا فتطير في الليل، وذكر النووي أن هذا القول عليه أكثر العلماء، وقيل غير ذلك[٣].

قوله: «ولا صفر»، اختلف العلماء في تحديد المراد به، فقال بعضهم: المراد به شهر صفر، والنفي لما كان يفعله أهل الجاهلية، فإنهم كانوا يستبيحون شهر محرم، ويؤجلون التحريم إلىٰ شهر صفر.

وقال بعضهم: هي دودة تكون في البطن تصيب الماشية والناس، وهي شديدة العدوىٰ.

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه (٦١٢٠)، وضعفه الألباني وغيره.

(٢) انظر: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف (٦٩).

(٣) انظر: غريب الحديث، أبو عبيد (١/ ٢٧)، والنهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥/ ٢٨٢)، وشرح صحيح مسلم، النووي (٥/ ٣٨٠).

وقال بعضهم: إن المراد به نفي ما كان يقع من أهل الجاهلية من التشاؤم بشهر صفر.

وهذا القول هو القول الصحيح، لما روىٰ أبو داود عن محمد بن راشد عمن سمعه يقول: «إن أهل الجاهلية كانوا يستشئمون بصفر، ويقولون: إنه شهر مشؤوم، فأبطل النبي ﷺ ذلك»[(١)].

ولكن الحكم ليس خاصا بهذا الشهر، وإنما يشمل كل الأشهر قياسا عليه، فمن تشاءم برجب مثلا، فإنه داخل في هذا الحكم قياسا.

قوله: «ولا نوء»، هي منازل القمر، واحد الأنواء، وسيأتي الحديث عنه في باب ما جاء في الاستسقاء بالأنواء.

قوله: «ولا غُول»، بضم الغين، اختلف العلماء في تحديد المراد بالغول علىٰ أقوال:

القول الأول: أن المراد بالحديث نفي وجود الغول، وهي جنس من الشياطين يكون في الفلوات، ويضل الناس عن طريقهم، فقد كانت العرب تزعم أن الغول تظهر في الفلوات، وتتراءىٰ للناس لتضلهم عن طريقهم، وهذا القول نسبه النووي للجمهور[(٢)].

القول الثاني: أنه ليس المراد من الحديث نفي وجود الغول، وإنما نفي تأثيرها وقدرتها علىٰ الإضرار، فيكون معنىٰ الحديث: أنها لا تستطيع أن تضر أحدا كما يتوهم أهل الجاهلية.

---

(١) رواه أبو داود (٣٩١٥)، وانظر: لطائف المعارف، ابن رجب (٧٤).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم (٥/ ٣٨٠).

ويشهد لهذا القول حديث: «إذا تغولت الغيلان، فبادروا بالأذان»[١]، وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين ذكرت عنده الغيلان: «إن أحدا لا يستطيع أن يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها، ولكن لهم سحرة كسحرتكم، فإذا رأيتم ذلك فأذنوا»[٢].

إشكالات ورفعها:

هذا الحديث تتعلق به إشكالات مشهورة جدا، بعضها يتعلق بالعدوىٰ، وبعضها يتعلق بالطيرة، ومن تمام التفهم في الحديث بيانها وكشف ما يتعلق بها:

الإشكال الأول: أن ظاهر قوله ﷺ: «**لا عدوىٰ**» يتعارض مع عدد من ظاهر الأحاديث التي فيها إثبات وجود العدوىٰ، كحديث: «**فر من المجذوم فرارك من الأسد**»[٣]، وحديث: «**لا يورد ممرض علىٰ مصح**»[٤]، وحديث عن الطاعون، وفيه: «**إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، إذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه**»[٥].

وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل مع هذا التعارض علىٰ مسالك متعددة[٦]**:**

---

(١) رواه أحمد (١٤٢٧٧)، والنسائي (١٠٧٩١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٩٧٤)، وهو ضعيف كما قال ابن خزيمة (صحيحه ٢٥٤٩).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٢٩٧٤٢)، وصححه ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٤٤).

(٣) رواه البخاري (٥٣٨٠).

(٤) رواه البخاري (٥٤٣٧)، ومسلم (٢٢٢١).

(٥) رواه البخاري (٥٣٩٧)، ومسلم (٢٢١٩).

(٦) انظر في هذه المسألة بطول: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، سليمان الدبيخي (١/ ٧٦-١٠٤).

المسلك الأول: الجمع بين النصوص المتعارضة، وهذا المسلك اختاره كثير من العلماء، كالطبري والطحاوي وابن قتيبة وابن خزيمة والخطابي والبيهقي وابن الصلاح وابن بطال والنووي وابن القيم وابن رجب وابن حجر وغيرهم.

والذاهبون إلىٰ مسلك الجمع اختلفوا في وجه الجمع بين تلك الأحاديث علىٰ أقوال متعددة:

القول الأول: أن المراد بالنصوص التي فيها نفي العدوىٰ نفي وجودها، وأما النصوص التي فيها الأمر بالفرار من المجذوم أو النهي عن تقريب الصحيح من المريض فهي محمولة علىٰ مراعاة حال المريض؛ لأنه إذا رأىٰ الصحيح يتأثر ويزداد عليه مرضه.

وهذا القول ضعيف؛ لأن النصوص التي فيها إثبات العدوىٰ أوسع من العدوىٰ المتعلقة بالإنسان، فقد جاءت في الإبل وغيرها.

القول الثاني: أن المراد بالنصوص التي فيها نفي العدوىٰ النهي وليس النفي، ويكون معناها لا تتعرضوا للأسباب التي تؤدي إلىٰ نقل الأمراض بينكم، وبناء عليه فلا تعارض بينه وبين النصوص التي فيها إثبات العدوىٰ.

القول الثالث: أن نصوص نفي العدوىٰ مخصوصة بالنصوص التي فيها إثبات العدوىٰ، فيكون المعنىٰ لا وجود للعدوىٰ إلا في الجذام والبرص والجرب.

القول الرابع: أن المراد بالنصوص التي فيها نفي العدوىٰ نفي ما كان يعتقده أهل الجاهلية فيها، وليس نفي أصلها، والمراد بالنصوص التي فيها إثباتها الإرشاد إلىٰ اجتناب ما يؤدي إلىٰ نقل المرض، فيكون معنىٰ مجموع النصوص العدوىٰ لا تنتقل بنفسها بين الناس وغيرهم، وإنما هي بتقدير الله ومشيئته، فلا تتعرضوا لما يؤدي إلىٰ انتقالها من الأسباب.

المسك الثاني: مسلك النسخ، فقد نقل القاضي عياض عن عمر بن الخطاب أنه كان يرىٰ أن الأحاديث التي فيها إثبات العدوىٰ نسخت بالأحاديث التي فيها نفي الدعوىٰ.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، وأصحاب هذا المسلك اختلفوا، فمنهم من أخذ بالنصوص التي فيها نفي الدعوىٰ ورد النصوص الأخرىٰ، ومنهم من أخذ بالنصوص التي فيها إثبات العدوىٰ ورد الأخرىٰ.

والصحيح في التعامل مع هذا التعارض هو القول الرابع من المسلك الأول؛ لأن فيه جمعا بين كل النصوص، ولأن سياق النصوص التي جاءت في نفي العدوىٰ يدل علىٰ أن المراد نفي شيء مخصوص عن العدوىٰ، وهو اعتقاد الجاهلية فيها، وليس نفي أصلها.

الإشكال الثاني: أن ظاهر قوله ﷺ: «ولا طيرة» يتعارض مع ظاهر نصوص عديدة فيها إثبات الطيرة، ومنها: حديث: «**الشؤم في ثلاث: في المرأة والدار والدابة**»[1]، وحديث: «**إن كان في شيء ففي المرأة والفرس والمسكن**»[2].

وقد اختلفت مسالك العلماء في التعامل مع هذا التعارض علىٰ مسالك متعددة[3]:

المسلك الأول: الجمع بين النصوص المتعارضة، وهذا المسلك اختاره كثير من العلماء، وأصحاب هذا القول اختلفوا في وجه الجمع علىٰ أقوال:

---

(١) رواه البخاري (٢٧٠٣)، ومسلم (٢٢٢٥).

(٢) رواه البخاري (٢٧٠٤)، ومسلم (٢٢٢٦).

(٣) انظر: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض في الصحيحين، سليمان الدبيخي (١/ ١٠٦-١٣٣).

القول الأول: أن أحاديث إثبات الشؤم مخصصة لأحاديث نفي الطيرة ومقيدة لها، فيكون المعنىٰ لا طيرة ولا شؤم إلا في تلك الأمور الثلاثة، فالمرأة والدار والدابة قد يجعلها الله أسبابا لحصول الشؤم والضرر.

وهذا هو قول من قال: إن المراد بالنصوص التي فيها إثبات الشؤم بيان أن تلك الأمور أعيان وأسباب يقدر الله عندها الشؤم لكثير من الناس، جراء كثرة مخالطتهم لها، فمن وجد في نفسه شيء من التشاؤم بها، فإن ذلك مباح له، فيجوز له إن وجد الضرر والشؤم في نفسه من بيته أن يغيره، أو وجد نفرة في نفسه من زوجته أن يغيرها وهكذا.

القول الثاني: أن المراد بالأحاديث التي فيها إثبات الشؤم: التنبيه علىٰ أشهر الأسباب المثيرة للتطير عند الناس تحذيرا لهم، فتلك الأحاديث ليس فيها إثبات للشؤم في البيت والمرأة والدابة، وإنما تحذير منه اعتمادا علىٰ الأسلوب الخبري.

القول الثالث: أن الشؤم المذكور في تلك النصوص ليس المراد منه ظاهره، وإنما المراد معنىٰ مجازي، فشؤم الدار ما يكون فيها من ضيق أو بعد عن المساجد، وشؤم المرأة عدم إنجابها أو سلاطة لسانها مثلا، وشؤم الدابة غلاء ثمنها أو كثرة أمراضها، أو نحو ذلك.

المسلك الثاني: مسلك النسخ، حيث قالوا: أحاديث نفي الطيرة ناسخة للأحاديث التي فيها إثبات الشؤم.

المسلك الثالث: مسلك الترجيح، وأصحاب هذا المسلك اختلفوا علىٰ قولين، فمنهم من رد الأحاديث التي فيها إثبات الشؤم وخطؤوا الراوي في نقلها، ومنهم من ذكر أن الراوي لم يضبط اللفظ الوارد في الشؤم، ورجحوا أن الوارد كان بصيغة الاحتمال والتعليق وليس بصيغة الإثبات الجازم، ولأجل هذا قدموا رواية: «إن كان الشؤم في شيء ...».

والصحيح في التعامل مع هذا التعارض القول الأول من المسلك الأول؛ لأن فيه جمعا بين كل النصوص من غير تكلف.

الإشكال الثالث: أنه جاء في بعض الأحاديث ما يدل علىٰ التشاؤم بالأسماء أو التفاؤل بها، وترتيب عدد من الأحكام عليها، ومن ذلك ما روي عن يحيىٰ بن سعيد أن رسول الله ﷺ «قال: للقحة تحلب: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال النبي ﷺ: ما اسمك؟ فقال الرجل: مرة، فقال النبي ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال النبي ﷺ: ما اسمك؟ فقال الرجل: حرب، فقال له النبي ﷺ: اجلس، ثم قال: من يحلب هذه؟ فقام رجل، فقال له النبي ﷺ: ما اسمك؟ فقال الرجل: يعيش، فقال له النبي ﷺ: يعيش، احلب، فحلب»(١).

ومن ذلك ما جاء عن سعيد بن المسيب عن أبيه أن جده جاء إلىٰ النبي ﷺ فقال: ما اسمك؟ قال: حزن، قال: أنت سهل، قال: لا أغير اسما أسمانيه أبي، قال ابن المسيب: فما زالت الحزونة فينا بعد(٢).

ومن ذلك ما جاء أن عمر بن الخطاب، قال لرجل: ما اسمك؟ فقال جمرة، فقال: ابن من؟ فقال: ابن شهاب: قال: ممن؟ قال: من الحرقة، قال: أين مسكنك؟ قال: بحرة النار، قال: بأيها؟ قال: بذات لظىٰ، قال عمر: أدرك أهلك فقد احترقوا، قال: فكان كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه(٣).

---

(١) رواه مالك في الموطأ (٢/ ٩٧٣).

(٢) رواه البخاري (٦١٩٠).

(٣) رواه مالك في الموطأ (٢/ ٩٧٣)، وثم أخبار كثيرة من هذا القبيل، انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٢٨٥) وما بعدها.

وقد أطال ابن القيم الحديث حول هذه النصوص، وبين أنها ليست من الطيرة في شيء[١]، وإنما هي من قبيل الفأل الحسن، أو من قبيل العقوبة الخاصة، أو من قبيل الفراسة.

أما حديث اللقحة، فقد نقل عن ابن عبد البر أنه قال: ليس هذا عندي من باب الطيرة؛ لأنه محال أن ينهىٰ عن شيء ويفعله، وإنما هو من طلب الفأل الحسن، وقد كان أخبرهم عن أقبح الأسماء: أنه حرب ومرة، فأكد ذلك حتىٰ لا يتسمىٰ بها أحد، ثم قال ابن القيم: «والذي يكشف أمر حديث اللقحة ما زاده ابن وهب في جامعه في هذا الحديث، فقال بعد أن ذكره: «فقام عمر بن الخطاب، فقال: أتكلم يا رسول الله أم أصمت؟ قال: بل اصمت، وأخبرك بما أردت، ظننت يا عمر أنها طيرة، ولا طير إلا طيره، ولا خير إلا خيره، ولكن أحب الفأل الحسن»، فزال بذلك تعلق المتطيرين، ووضح أمر الحديث، والحمد لله رب العالمين»[٢].

وأما حديث المسيب، فليس فيه دليل علىٰ أن ما أصابه كان بسبب اسمه، ولو كان ذلك كذلك لأصاب كل من كان مثله في التسمي ما أصابه، فيحمل الحديث علىٰ أنه عقوبة خاصة به، أو نحوها من المعاني الصحيحة الأخرىٰ، وقد أشار ابن القيم إلىٰ هذا المعنىٰ[٣].

وأما حديث عمر بن الخطاب، فهو ليس من التطير في شيء، لأن عمر لم يرتب علىٰ ذلك إحجاما ولا إقداما، وإنما استنبط من حالة الرجل أمرا، فهو داخل في باب الفراسة وليس في باب التطير، ويمكن أن يحمل

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣١٢) وما بعدها.

(٢) مفتاح دار السعادة (٣/ ٣١٥).

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٢٣).

علىٰ أنه من موافقات عمر ابن الخطاب للقدر، وقد حصل أن وافق عمر الشرع كثيرا، وكذلك الحال في موافقة القدر[١].

ومن أقوىٰ الشواهد الدالة علىٰ ذلك ما جاء عن عبد الله بن عمر قال: «ما سمعت عمر لشيء قط يقول: إني لأظنه كذا، إلا كان كما يظن، بينما عمر جالس إذ مر به رجل جميل، فقال: لقد أخطأ ظني، أو إن هذا علىٰ دينه في الجاهلية، أو لقد كان كاهنهم، عليّ الرجل، فدعي له، فقال له ذلك، فقال: ما رأيت كاليوم استقبل به رجل مسلم، قال: فإني أعزم عليك إلا ما أخبرتني، قال: كنت كاهنهم في الجاهلية»[٢].

النص الرابع: «ولهما عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عدوىٰ، ولا طيرة، ويعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: الكلمة الطيبة»[٣].

قوله: «ويعجبني الفأل»، هذا الإعجاب يدل علىٰ مشروعية الفأل واستحبابه، وليس مجرد إباحته.

وقد استدل بهذه الجملة من قال بأن الفأل ليس من الطيرة؛ لأن النبي ﷺ فصل بينهما هنا، وعطف أحدهما علىٰ الآخر، والعطف يقتضي المغايرة.

قوله: «الكلمة الطيبة»، هذه الجملة معرفة الطرفين -الفأل: الكلمة الطيبة-، وهي تقتضي الحصر من حيث الأصل، ولكن ليس فيها قصر للفأل علىٰ الكلام، وإنما هو شامل لكل مرئي أو مسموع أو معلوم، كما سبق بيانه،

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٢٦)، وانظر إشكالات أخرىٰ حول التطير والجواب عنها: شبهات المبتدعة في توحيد العبادة، عبد الله الهذيل (٢/ ٧٦٤)، وما بعدها.

(٢) رواه البخاري (٣٨٦٦).

(٣) رواه البخاري (٥٧٧٦)، ومسلم (٢٢٢٤).

وهذا القول خرج مخرج الغالب، وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له[١].

النص الخامس: «**ولأبي داود بسند صحيح عن عقبة بن عامر، قال: «ذكرت الطيرة عند رسول الله ﷺ فقال: «أحسنها الفأل، ولا ترد مسلما، فإذا رأىٰ أحدكم ما يكره فليقل: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك»**[٢].

قوله: «**عن عقبة بن عامر**»، الصحيح أن الحديث من رواية عروة بن عامر.

قوله: «**أحسنها الفأل**»، هذه الجملة استدل بها من يرىٰ أن الفأل من الطيرة، وقد سبق بيان المراد بذلك.

قوله: «**ولا ترد مسلما**»، أي: إن الطيرة لا ترد مسلما، وفيها بيان أن التشاؤم والتطير ليس من أفعال المسلمين، وإنما هو من أفعال الكفار أو ناقصي الإيمان.

قوله: «**فإذا رأىٰ أحدكم ما يكره**»، أي: من الأمور التي تتسبب بإحداث التشاؤم في النفوس.

قوله: «**اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت ولا يدفع السيئات إلا أنت**»، المراد بالحسنات والسيئات هنا المنافع والمضار.

وهذا الدعاء مناسب لحال الطيرة، فإن فيه مناقضة تامة لحقيقتها، وتصريحا بأنها لا تجلب نفعا ولا ضرا لأحد، وأنه لا يجلب النفع والضر إلا الله تعالىٰ.

---

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

(٢) رواه أبو داود (٣٩١٩) وابن أبي شيبة في المصنف (٢٦٣٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرىٰ (٨/ ١٣٩)، وصححه النووي في رياض الصالحين (٣٨١).

قوله: «ولا حول ولا قوة إلا بك»، أي: إنه لا تغيير ولا قوة في الإنسان وفي الوجود إلا من الله تعالىٰ، ولا أحد يملك شيئا من ذلك بنفسه.

يقول ابن تيمية: «لفظ الحول يتناول كل تحول من حال إلىٰ حال، والقوة هي القدرة علىٰ ذلك التحول؛ فدلت هذه الكلمة العظيمة علىٰ أنه ليس للعالم العلوي والسفلي حركة وتحول من حال إلىٰ حال ولا قدرة علىٰ ذلك إلا بالله، ومن الناس من يفسر ذلك بمعنىٰ خاص، فيقول: لا حول من معصيته إلا بعصمته، ولا قوة علىٰ طاعته إلا بمعونته، والصواب الذي عليه الجمهور هو التفسير الأول، وهو الذي يدل عليه اللفظ، فإن الحول لا يختص بالحول عن المعصية، وكذلك القوة لا تختص بالقوة علىٰ الطاعة، بل لفظ الحول يعم كل تحول»[(١)].

النص السادس: وعن ابن مسعود مرفوعا: «الطيرة شرك، الطيرة شرك، وما منا إلا، ولكن الله يذهبه بالتوكل»[(٢)]، رواه أبو داود، والترمذي وصححه وجعل آخره من قول ابن مسعود».

قوله: «الطيرة شرك»، هذا لفظ صريح في تحريم الطيرة، بل في كونها من أكبر الكبائر، وإنما كانت شركا؛ لأن فيها تعلقا بغير الله تعالىٰ، قال ابن الأثير: «إنما جعل الطيرة من الشرك، لأنهم كانوا يعتقدون أن التطير يجلب لهم نفعا، أو يدفع عنهم ضرا إذا عملوا بموجبه، فكأنهم أشركوه مع الله في ذلك»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/ ٥٧٤)، وانظر شرحا مطولا لهذه الكلمة، شفاء العليل، ابن القيم (١/ ٣٤١).
(٢) رواه أحمد (٣٦٨٧)، وأبو داود (٣٩١٠)، والترمذي (١٦١٤)، وابن ماجه (٣٥٣٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٦٣٩١)، وصححه الترمذي والطحاوي وابن حبان وغيرهم.
(٣) النهاية في غريب الحديث (٣/ ١٥٢).

وقد سبق بيان أن الأصل في الطيرة أنها شرك أصغر، وقد تصل إلىٰ الشرك الأكبر، كما إذا اعتقد المتطير أن ما تشاءم به هو المؤثر بنفسه في الإضرار.

قوله: «**وما منا إلا**»، أي: وما منا أحد إلا ويقع في نفسه شيء من التطير.

قوله: «**ولكن الله يذهبه بالتوكل**»، أي: إن استحضار التوكل علىٰ الله تعالىٰ، وتقويته في القلب يذهب ما يقع فيه من مقدمات التطير.

وهذا الحديث يدل علىٰ أن التطير المحرم في الشريعة هو الذي يترتب عليه عمل ظاهر، وأما مجرد الخاطر القلبي فإنه لا يدخل فيها، قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «الطيرة تعم أنواعا، منها: ما لا إثم فيه، كما قال ابن مسعود: وما منا إلا . . .»(١).

علاج التطير:

أشارت النصوص السابقة إلىٰ عدد من الأمور التي يمكن للمسلم أن يزيل التطير بها من قلبه:

الأمر الأول: الاشتغال بدعاء الله بأنه لا خير إلا منه ولا شر إلا بتقديره: «**اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت**».

الأمر الثاني: استحضار التوكل علىٰ الله تعالىٰ، وتقويته في القلب، بتذكر حكمة الله ورحمته، وفضله وعطائه وقدرته علىٰ كل شيء.

الأمر الثالث: تقوية الرجاء بالله تعالىٰ وحسن الظن به، وهذا الأمر مأخوذ من الثناء علىٰ الفأل في مقابل الطيرة.

---

(١) الدرر السنية (٢/ ١٥٢).

قوله: «وجعل آخره من قول ابن مسعود»، أي: جعل الترمذي جملة: «وما منا إلا ولكن يذهبه الله بالتوكل»، من كلام ابن مسعود، وليس من كلام النبي ﷺ، وهذه القضية اختلف فيها المحدثون علىٰ قولين:

القول الأول: أن تلك الجملة مدرجة في الحديث، وهي من كلام ابن مسعود، فقد نقل الترمذي عن البخاري أنه سمع ذلك من شيخه سليمان بن حرب، حيث يقول: «محمد بن إسماعيل يقول: كان سليمان بن حرب يقول في هذا الحديث: «وما منا إلا ولكن الله يذهبه بالتوكل». قال سليمان: هذا عندي قول عبد الله بن مسعود: وما منا إلا»(١)، وقرره ابن حبان في صحيحه، والمنذري وابن القيم وابن حجر وغيرهم.

القول الثاني: أن هذه اللفظة ليست مدرجة، وإنما هي من كلام النبي ﷺ، يقول ابن القطان تعليقا علىٰ القول بأنها مدرجة: «كل كلام مسوق في السياق لا ينبغي أن يقبل ممن يقول: إنه مدرج؛ إلا أن يجيء بحجة، وهذا الباب معروف عند المحدثين، وقد وضعت فيه كتب»(٢)، وممن رجح هذا القول وانتصر له كثيرا الألباني(٣).

والصحيح القول الأول؛ لأن الأكثر والأضبط رووه عن ابن مسعود من غير تلك الزيادة، ولأن النبي ﷺ يبعد عنه الوقوع في التطير.

النص السابع: ولأحمد من حديث ابن عمر: «من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك». قالوا: فما كفارة ذلك؟ قال: أن تقول: اللهم لا خير

---

(١) سنن الترمذي (٣/٢٥٨)، وانظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/٢٣٤)، وفتح الباري، ابن حجر (١٠/٢١٣).

(٢) بيان الوهم والإيهام (٥/٣٧٨).

(٣) انظر: السلسلة الصحيحة (٤٢٩، ٧٩٢).

إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك»[1].

قوله: «**من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك**»، هذا القول يبين ضابط الطيرة المحرمة، وهي التشاؤم الذي يترتب عليه عمل أو ترك، وأما مجرد الخاطر القلبي، فإنه لا يدخل فيها كما بينه حديث ابن عمر.

قوله: «**قالوا: وما كفارة ذلك**»، هذا يدل علىٰ أن الطيرة من حيث الأصل ليست شركا أكبر؛ إذ لو كانت شركا أكبر لما كان لها كفارة، وإنما يجب علىٰ الواقع فيها أن يعود إلىٰ الإسلام من جديد.

وذكر الكفارة في هذا الحديث يدل بلا شك علىٰ أن هذا الحديث لا يراد به إلا الطيرة التي ليست شركا أكبر، وهو الأصل فيها.

وبناء عليه فما ذكره بعض العلماء لقوله: «من ردته الطيرة عن حاجته فقد أشرك»، بأنه يحتمل معنيين، لا وجه له في تفسير الحديث، فالحديث لا يراد به إلا معنىٰ واحد، وأما إن كان قصده حكم الطيرة من حيث الإطلاق، فهي قد تكون أكبر، وقد تكون أصغر،كما سبق بيانه.

قوله: «**اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك**»، أي: إنه لا يأتي بالحسنات والمنافع إلا الله، ولا يدفع السيئات والمضار إلا الله، ففيه تحقيق التوحيد لله تعالىٰ وتكميل التسليم له.

وهذا يدل علىٰ أن الدعاء المتعلق بالطيرة نوعان: **الأول**: ما يقال قبل الوقوع فيها، وهي قول: اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يدفع السيئات إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك، **والثاني**: ما يقال بعد الوقوع فيها، وهو الدعاء المذكور في هذا الحديث.

---

(١) رواه أحمد (٧٠٤٥)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٢٩٢).

النص الثامن: «**وله من حديث الفضل بن عباس** رضي الله عنهما: «**إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك**»[(١)].

وهذا الحديث فيه إشارة إلىٰ ضابط الطيرة، وأنها ما ترتب عليها عمل ظاهر، والحديث وإن كان ضعيفا إلا أن ما تضمنه من المعنىٰ صحيح، وقد ثبت في عدد من النصوص كما سبق بيانه.

❊ ❊ ❊

(١) رواه أحمد (١٨٢٤)، وهو حديث ضعيف؛ لأن فيه ابن علاثة، وهو ضعيف، ولما فيه من انقطاع.

(٢٩)

بَابُ

ما جاء في التنجيم

اختلف شراح كتاب التوحيد في تحديد مقصود المؤلف من عقد هذا الباب، فذكر بعضهم أن مقصوده بيان ما يجوز من التنجيم وما لا يجوز، وذكر بعضهم أن مقصوده التحذير من علم التنجيم والتنبيه علىٰ بطلانه[١]، والأقرب القول الأول؛ لأن ما ذكره من النصوص يدل علىٰ تنوع أحكام التنجيم عنده.

مفهوم التنجيم:

التنجيم نسبة إلىٰ النجم، وهو الكوكب، والمنجم هو الذي ينظر في النجوم والكواكب ويتعاطىٰ معها.

وقد عُرِفَ التنجيم بعدد من الألقاب، فيسمىٰ علم النجوم، وصناعة التنجيم، وعلم النجامة، ويسمىٰ باليونانية: إصطرنوميا، واصطر: هو النجم، ونوميا: هو العلم[٢].

وأما الذي ينظر في النجوم فيسمىٰ منجما، ويسمىٰ حزّاء، ومنه ما جاء في حديث هرقل، وفيه: «وكان حزّاء»[٣]، يقول ابن الأثير: «الحزاء والحازي: الذي يحزر الأشياء ويقدرها بظنه. يقال: حزوت الشيء، أحزوه

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٩٥)، وحاشية علىٰ كتاب التوحيد (٢٢٣)، وشرح كتاب التوحيد، ابن باز (١٥٤)، وإعانة المستفيد، صاح الفوزان (٢/ ١٦).

(٢) انظر: مفاتيح العلوم، الخوارزمي (٢٣٥).

(٣) رواه البخاري (٧).

وأحزيه. ويقال لخارص النخل: الحازي. وللذي ينظر في النجوم حزاء؛ لأنه ينظر في النجوم وأحكامها بظنه وتقديره فربما أصاب»[١].

وأما تعريفه في الاصطلاح، فقد تعددت الحدود والتعاريف المذكورة له جراء تنوعه واختلافه في أقسامه، ومما عُرف به:

التعريف الأول: يقول ابن سينا: «هو علم تخميني، الغرض منه الاستدلال من أشكال النجوم والكواكب بقياس بعضها إلىٰ بعض، وبقياسها إلىٰ درج البروج، وبقياس جملة ذلك إلىٰ الأرض، علىٰ ما يكون من أحوال وأدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير والاختيارات والمسائل»[٢].

التعريف الثاني: يقول طاش كبري زاده: «هو علم يتعرف منه علىٰ الاستدلال بالتشكلات الفلكية من أوضاعها»[٣].

التعريف الثالث: يقول حاجي خليفة: «علم يعرف به الاستدلال إلىٰ حوادث عالم الكون، والفساد بالتشكيلات الفلكية»[٤].

التعريف الرابع: يقول ابن الأكفاني: «هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية علىٰ الحوادث الأرضية»[٥].

وهذه الحدود متقاربة في المعنىٰ، وهي تدل علىٰ أن علم التنجيم ترجع حقيقته إلىٰ الاعتماد علىٰ التشكلات الفلكية في تحديد الحوادث الأرضية.

---

(١) النهاية في غريب الحديث (١/ ٣٨٠).
(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (٧٥).
(٣) مفتاح السعادة ومصباح السيادة (١/ ٣٣٧).
(٤) كشف الظنون عن أسامي الفنون (٢/ ١٩٢٠).
(٥) إرشاد القاصد إلىٰ أسنىٰ المقاصد (١٧٨).

قوله: «الاعتماد علىٰ التشكلات الفلكية»، هي الأوضاع التي تكون عليها الأفلاك والكواكب، من المقابلة والمقارنة وطرق سيرها ووقت ظهورها واختفائها وغير ذلك.

قوله: «في تحديد الحوادث الأرضية»، وهو كل ما يحدث في الأرض، ومعنىٰ التحديد أوسع من معنىٰ التأثير، فقد يكون الاعتماد علىٰ الكواكب والنجوم في تحديد وقت شيء ما، وقد يكون في تحديد جهته، وقد يكون في تحديد أثره وتأثيره.

الفرق بين إثبات تأثير الكواكب وبين الاعتماد عليها في تحصيل العلم:

من القضايا المنهجية التي لا بد من التأكيد عليها هنا: أن ثمة فرقا بين إثبات جنس تأثير الأحوال الفلكية في الحوادث الأرضية، وبين جعل ذلك طريقا للعلم بالغيب، أو تحديد الحوادث التفصيلية.

فجنس تأثير الأحوال الفلكية علىٰ الحوادث الأرضية أمر ثابت لا إشكال فيه، يقول ابن تيمية: «ليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث»(١)، وينبه علىٰ أنها من جملة الأسباب فيقول: «حركات الأفلاك وإن كانت من جملة الأسباب فليس الحوادث كلها صادرة عن حركة الفلك، بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أخر»(٢).

وينبه علىٰ ضرورة التفريق بين الاعتماد علىٰ التنجيم في الحياة وبين

(١) الرد علىٰ المنطقيين (٢٧٠).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين (٢٧٥).

البحث في أصل تأثيرها، فيقول في سياق حديثه عن الذين يفهمون النصوص خطأ، ويدعون معارضتها لما هو صحيح من العلم عقلا أو واقعا: «ومن هذا كثير من الناس ذم الأحكام النجومية، ولا ريب أنها مذمومة بالشرع مع العقل، وأن الخطأ فيها أضعاف الصواب، وأن من اعتمد عليها في تصرفاته، وأعرض عما أمر الله به ورسوله، خسر الدنيا والآخرة.

لكن قد يردونها علىٰ طريقة الجهمية ونحوهم بأن يدعوا أنه لا أثر لشيء من العلويات في السفليات أصلا: إما علىٰ طريقة الجهمية، لكن تلك لا تنفي العادات الاقترانية، وإن لم تثبت سببا ومسببا وحكمة، وإما بناء علىٰ نفي العادة في ذلك»[١].

ويقول في كلام مفصل يفرق فيه بين مقام البحث في وجود جنس الترابط بين الأحوال الفلكية وبين ما في الأرض، وبين جعل ذلك طريقا للعلم ومستندا لبناء الحياة، فيقول: «كون بعض الحركات العالية سببا لبعض الحوادث مما لا ينكر، بل إما أن يقبل، أو لا يرد، فالقول بالأحكام النجومية باطل عقلا محرم شرعا؛ وذلك أن حركة الفلك وإن كان لها أثر ليست مستقلة، بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشد من تأثيره، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض، وكذلك تأثير قلوب الآدميين بالدعاء وغيره من أعظم المؤثرات باتفاق المسلمين»[٢].

فالتأصيل السابق يدل علىٰ أن حقيقة التنجيم ليست راجعة إلىٰ ثبوت جنس تأثير التشكلات الفلكية في الحوادث الأرضية، وإنما هي متحصلة في عدد من الأمور غير ذلك، منها:

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٤٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٥/ ١٩٨-٢٠٠).

الأمر الأول: الزعم بأن التشكلات الفلكية هي أسباب مستقلة في التأثير علىٰ حوادث الأرض، أو هي كل الأسباب المؤثرة في الحوادث الأرضية.

الأمر الثاني: تحديد تشكلات معينة، وجعلها أسبابا في الحوادث الأرضية، وهذا مما لا يمكن التحقق منه في كثير من الأحوال.

الأمر الثالث: جعل التشكلات الفلكية طريقا لتحديد الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله.

الأمر الرابع: الاعتماد علىٰ طبائع الأفلاك وخواصها في تحديد الحوادث الأرضية.

أنواع علم التنجيم:

اختلفت مسالك العلماء في تقسيم علم النجوم، فمنهم من يقسمه باعتباره حكمه، فيقول: هو ينقسم إلىٰ مباح، وهو الاستدلال بالنجوم والكواكب علىٰ المصالح الأرضية، كأماكن المياه والأمطار وجهة القبلة وغيرها، وإلىٰ محرم، وهو الزعم بأن النجوم والكواكب لها تأثير في حياة الناس وطباعهم، كما صنع الخطيب البغدادي[1].

ومنهم من يقسمه باعتبار تأثيره، فيقسمه إلىٰ قسمين: علم التأثير وعلم التسيير، كما صنع ابن رجب وكثير من العلماء[2].

ومنهم من يقسمه باعتبار طبيعته في نفسه، فيجعله ثلاثة أقسام: الحسابيات، كعمل التقويم واستخراج التاريخ، والطبيعيات، وهي

(١) انظر: القول في علم النجوم (١٢٦).

(٢) انظر: بيان فضل علم السلف علىٰ علم الخلف (٣٥).

كالاستدلال من انتقال الشمس في البروج علىٰ فصول السنة، والوهميات: وهو ما يدعىٰ من أن الكواكب لها تأثير في الحوادث الأرضية. كما صنع حاجي خليفة[١].

تاريخ التنجيم:

يعد التنجيم والتعلق بالكواكب من أكثر العلوم قدما في التاريخ الإنساني، فجذوره ضاربة في التاريخ، ولا تكاد أمة من الأمم إلا ولديها علم به، فقد كان أصل شرك قوم إبراهيم عليه السلام -وهم من الصابئة- يرجع إلىٰ التعلق بالنجوم والكواكب، فقد كانوا يعتقدون فيها أن لها حركة إرادية، ولها إدراك وعلم، ولها تأثير في الحوادث الأرضية[٢].

وأما البابليون فكانت لديهم مراصد يتتبعون فيها الكواكب والنجوم، وكانوا يعتقدون أن لها تأثيرا في الحوادث التي تحدث لهم في الأرض[٣].

وأما فلاسفة اليونان، فقد ازدهر عندهم علم التنجيم، وجعله كثير منهم جزءا من العلوم المعتبرة، وألفوا فيه الكتب، وأضحىٰ كثير منها معتمدا ممن جاء بعدهم، يقول القفطي: «إلىٰ بطليموس هذا انتهىٰ علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك وعنده اجتمع ما كان متفرقا من هذه الصناعة بأيدي اليونانيين والروم وغيرهم من ساكني أهل الشق المغربي من الأرض وبه انتظم شتيتها وتجلىٰ غامضها وما أعلم أحدا بعده تعرض لتأليف مثل كتابه المعروف بالمجسطي»[٤].

---

(١) انظر: كشف الظنون (٢/ ١٩٣٠).

(٢) انظر: مروج الذهب، المسعودي (٢/ ٢٣٦)، والملل والنحل، الشهرستاني (٢/ ٦).

(٣) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (٢/ ١٢٠).

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٧٨).

وذكر البيروني أن الهنود لهم اهتمام كبير بعلم التنجيم ولهم تعلق كبير به، حيث يقول: «علم النجوم فيهم أشهر؛ لتعلق أمر الملة به»[١].

أما العرب في الجاهلية فقد كان علم التنجيم منتشرا لديهم بصور متعددة، فقد كان بعضهم يعبد بعض الكواكب، فحمير كانت تعبد الشمس، وكنانة كانت تعبد القمر، وأسد كانت تعبد عطارد.

وكان الكهنة منهم يتعلقون بالنجوم والكواكب وينظرون فيها، ويكثر بينهم نسبة السعود والنحوس إلىٰ الكواكب، وكذلك يكثر عندهم نسبة الأمطار إليها، وأخبارهم في هذا كثيرة جدا[٢].

ومع شدة محاربة الإسلام للتنجيم والمنجمين إلا أن هذا الانحراف استمر في التاريخ الإسلامي ولم يختف، جراء دخول كثير من الأمم المعروفة بهذا العلم في العالم الإسلامي، وقد انتشر المنجمون كثيرا في دولة بني العباس بعد زمن المأمون، وكان لبعضهم منزلة وجاه عند السلاطين، يقول صاعد الأندلسي: «لما أفضت الخلافة إلىٰ عبد الله المأمون بن الرشيد العباسي، وطمحت نفسه الفاضلة إلىٰ درك الحكمة، وسمت همته الشريفة إلىٰ الإشراف علىٰ علوم الفلسفة، ووقف العلماء في وقته علىٰ كتاب المجسطي، وفهموا صورة آلات الرصد الموصوفة فيه، فجمع علماء عصره من أقطار مملكته، وأمرهم أن يصنعوا مثل تلك الآلات، وأن يقيسوا بها الكواكب، ويتعرفوا أحوالها بها، كما صنعه بطليموس ومن كان قبله.

(١) تحقيق ما للهند من مقولة (١٠٧).

(٢) انظر: التنجيم والمنجمون، عبد المجيد المشعبي (١٠٧-١١٣).

ففعلوا ذلك، وتولوا الرصد بها بمدينة الشماسية وبلاد دمشق من أرض الشام، سنة أربع عشرة ومائتين.

فوقفوا علىٰ زمان سنة الشمس الرصدية، ومقدار ميلها وخروج مراكزها، ومواضع أوجها، وعرفوا مع ذلك بعض أحوال ما في الكواكب من السيارة والثابتة، ثم قطع بهم عن استيفاء عرفهم موت الخليفة المأمون في سنة ثماني عشرة ومائتين، فقيدوا ما انتهوا إليه، وسموه الرصد المأموني، وكان الذي تولىٰ ذلك يحيىٰ بن أبي منصور، كبير المنجمين في عصره، وخالد بن عبد الملك المروزي، وسند بن علي، والعباس بن سفيد الجوهري، وألف كل منهم في ذلك زيجا منسوبا إليه، وكان إرصاد هؤلاء أول إرصاد كان في مملكة الإسلام»[١].

وما زال المنجمون ينتشرون في العالم الإسلامي، وخصوصا مع ظهور الإمارات الرافضية، فإنهم كانوا يدعمونهم ويقربونهم، فإن نصير الدين الطوسي حارب الفقهاء والعلماء، وقرب الفلاسفة والمنجمين والسحرة ودعمهم، وأوقف عليهم الأوقاف[٢].

يقول القرطبي في بيان انتشار المنجمين في زمنه: «قد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان بإتيان المنجمين والكهان، لا سيما بالديار المصرية؛ فقد شاع في رؤسائهم وأتباعهم وأمرائهم اتخاذ المنجمين، بل ولقد انخدع كثير من المنتسبين للفقه والدين، فجاؤوا إلىٰ هؤلاء الكهنة والعرافين، فبهرجوا عليهم بالمحال، واستخرجوا منهم الأموال، فحصلوا من أقوالهم علىٰ السراب والآل، ومن أديانهم علىٰ الفساد والضلال، وكل ذلك من الكبائر؛

(١) طبقات الأمم (٥٨).

(٢) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (٢/ ٢٦٣).

لقوله عليه السلام: «**لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**»، فكيف بمن اتخذهم وأنفق عليهم معتمدا علىٰ أقوالهم»[(١)].

ولعل هذا مصداق قول النبي ﷺ: «**أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة**»[(٢)].

وأما عصرنا الحاضر، فما زال التنجيم منتشرا فيه بكثرة، وأكد عدد من الدارسين أنه يلقىٰ اهتماما كبيرا، أكثر من غيره مما هو قريب منه، وأضحىٰ للمنجمين منازل عالية عند كثير من الناس، وفي بحث ميداني أجري سنة ١٩٤٣م في أمريكا تبين أن خمسة ملايين أمريكي يتبعون في تصرفاتهم ما يوجههم به المنجمون والعرافون، وفي فرنسا أجري استطلاع سنة ١٩٨١م وتبين من خلالها أن ٢٣% من السكان يهتمون بالنظر في أبراجهم، وأنشئت في بريطانيا كلية خاصة للدراسات التنجيمية[(٣)].

وكذلك الحال في البلاد العربية والإسلامية، فالمنجمون لهم انتشار كبير في القوانين ومواقع الاتصال الحديثة، فضلا عما لهم من انتشار في واقع المجتمعات الجاهلة.

حكم التنجيم:

حين كان التنجيم علىٰ أنواع مختلفة وأصناف متعددة، كانت أحكامه مختلفة أيضا، فليس للتنجيم حكم واحد، وهذا الانقسام أمر مستقر عند

(١) الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٤٠٤).

(٢) رواه مسلم (٩٣٤).

(٣) انظر في انتشار التنجيم في العصر الحديث: مقدمة في التنجيم، إلياس بلكا (٦٢-٦٥)، والتنجيم والمنجمون، عبد المجيد المشعبي (١٣٥-١٤٤).

العلماء، وإن كانوا قد تنوعت طرقهم في تحديد أقسام أحكامه.

فمنهم من يجعلها قسمين، يقول الخطيب البغدادي: «علم النجوم يشتمل علىٰ ضربين: أحدهما مباح، وتعلمه فضيلة، والآخر محرم، والنظر فيه مكروه»[١].

ومنهم من يجعلها ثلاثة، يقول ابن حجر الهيتمي: «العلوم المتعلقة بالنجوم منها ما هو واجب، كالاستدلال بها علىٰ القبلة والأوقات، واختلاف المطالع واتحادها، ونحو ذلك، ومنها ما هو جائز، كالاستدلال بها علىٰ منازل القمر، وعروض البلاد ونحوهما، ومنها ما هو حرام، كالاستدلال بها علىٰ وقوع الأشياء المغيبة، بأن يقضي بوقوع بعضها مستدلا بها عليه»[٢].

ويقول سليمان بن عبد الله: «التنجيم علىٰ ثلاثة أقسام: أحدها: ما هو كفر بإجماع المسلمين، وهو القول بأن الموجودات في العالم السفلي مركبة علىٰ تأثير الكواكب والروحانيات، وأن الكواكب فاعلة مختارة، وهذا كفر بإجماع المسلمين . . . الثاني: الاستدلال علىٰ الحوادث الأرضية بمسير الكواكب واجتماعها وافتراقها ونحو ذلك، ويقول: إن ذلك بتقدير الله ومشيئته، فلا ريب في تحريم ذلك، واختلف المتأخرون في تكفير القائل بذلك، وينبغي أن يقطع بكفره، لأنها دعوىٰ لعلم الغيب الذي استأثر الله تعالىٰ بعلمه بما لا يدل عليه، الثالث: ما ذكره المصنف في تعلم المنازل»[٣]، يعني الإباحة.

---

(١) القول في النجوم (١٢٦).

(٢) الفتاوىٰ الحديثية (٦٨).

(٣) تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٩٥).

وبعض العلماء فرق بين علم التنجيم وعلم الحساب، فأطلق القول بأن علم التنجيم محرم مطلقا، لكونه جعله متمحضا في الجانب المذموم منه كما صنع ابن عبد البر، حيث يقول: «الإغراق في علم الحساب ربما آل بصاحبه إلىٰ علم التنجيم، وهو علم مذموم»(١).

والأقرب أن يقال: إن التنجيم له ثلاثة أقسام أساسية:

القسم الأول: أن يعتمد علىٰ النجوم والكواكب مع اعتقاد أنها متصفة بشيء من خصائص الله تعالىٰ، أو مع صرف شيء من العبادة لها، وصورة ذلك أن يعتقد أن الكواكب لها تأثير ذاتي في الحوادث الأرضية أو لا يعتقد ذلك، ولكن المنجم يتقرب إليها بشيء من أنواع العبادة الشركية، فهذا شرك أكبر مخرج من الملة بالإجماع.

القسم الثاني: أن يعتمد علىٰ الكواكب في تحديد الغيوب أو الأحداث الأرضية مع اعتقاد أن الله جعل فيها هذه الخاصية، وصورة المسألة أن يدعي المنجم أنه يستطيع أن يتعرف علىٰ الغيوب بواسطة النظر في النجوم ومسالكها وطبائعها، فيحدد ما الذي يحصل لفلان، وما الذي سيقع في يوم كذا وكذا من الأحداث.

وهذا القسم له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يكون كلامه مما لا يمكن التحقق منه؛ لأنه مبني علىٰ دعوىٰ معرفة طبائع النجوم أو غير ذلك، فهذا محرم بالإجماع(٢).

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٧٩٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٣٥/ ١٩٢).

ويدل علىٰ تحريم هذا النوع من التنجيم كل النصوص الدالة علىٰ تحريم الكهانة والعرافة؛ لأن ما يدعيه لا يخرج عن حقيقة ما يدعيه الكاهن والعراف.

وقد اختلف العلماء مع إجماعهم علىٰ تحريم هذا النوع هل يصل إلىٰ درجة الكفر أم لا، علىٰ قولين(١):

القول الأول: أن التنجيم الذي من هذه الحالة كفر أكبر مخرج من الملة، واختار هذا القول القرطبي وسليمان ابن عبد الله، يقول القرطبي: «قال العلماء رحمة الله عليهم: لما تمدح سبحانه بعلم الغيب، واستأثر به دون خلقه، كان فيه دليل علىٰ أنه لا يعلم الغيب أحد سواه، ثم استثنىٰ من ارتضاه من الرسل، فأودعهم ما شاء من غيبه بطريق الوحي إليهم، وجعله معجزة لهم، ودلالة صادقة علىٰ نبوتهم، وليس المنجم ومن ضاهاه ممن يضرب بالحصىٰ، وينظر في الكتب، ويزجر بالطير ممن ارتضاه من رسول، فيطلعه علىٰ ما يشاء من غيبه، بل هو كافر بالله، مفتر عليه بحدسه وتخمينه وكذبه»(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بكل الأدلة الدالة علىٰ كفر الكهان والعرافين عندهم(٣).

القول الثاني: أن التنجيم في هذه الحالة ليس كفرا أكبرا، وإنما هو كبيرة من كبائر الذنوب، واختار هذا القول الإمام مالك وابن رشد الجد، والقرافي، يقول ابن رشد: «سئل مالك عن الذي ينظر في النجوم، فيقول:

---

(١) انظر في النص علىٰ الخلاف: البيان والتحصيل، ابن رشد (١٧/ ٤٠٧).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٩/ ٢٨)، وانظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٩٦).

(٣) انظر: معارج القبول، حافظ حكمي (١/ ٤٣٥).

الشمس تكسف غدا، والرجل يقدم غدا، وما أشبه هذا، قال: أرىٰ أن يزجر عن ذلك، فإن لم يفعل أدب في ذلك»، ثم بين ابن رشد أن كلام مالك إنما جاء علىٰ العموم لا علىٰ التفصيل، وبين أن تحديد وقت الكسوف يختلف عن حكم ادعاء أن الرجل سيأتي غدا، ثم بين رأيه في الصورة الثانية، فقال: «وإن كان مؤمنا بالله ﷻ مقرا بأن النجوم واختلافها في الطلوع والغروب لا تأثير لها في شيء مما يحدث في العالم، وأن الله هو الفاعل لذلك كله إلا أنه جعلها أدلة علىٰ ما يفعله، فهذا يزجر عن اعتقاده، ويؤدب عليه أبدا، حتىٰ يكف عنه، ويرجع عن اعتقاده ويتوب عنه؛ لأن ذلك بدعة يجرح بها، تسقط إمامته وشهادته علىٰ ما قاله سحنون في نوازله من كتاب الشهادات»[1].

والصحيح أن فيه التفصيل الذي يذكر في حكم الكهانة، وقد سبق بيانه.

الحالة الثانية: أن يكون كلامه مما يمكن التحقق منه، لأنه مبني علىٰ حسابات صحيحة، أو غير ذلك من الأمور التي يمكن العلم بها حسا أو حسابا، وهذه الحالة كثيرا ما تقع في التنبؤ بالكسوف والخسوف، وبوقت نزول المطر، ومقداره، وزمنه ليلا أو نهارا، ونحوها من المغيبات.

فهذه الحالة اختلف العلماء فيها علىٰ قولين:

القول الأول: أن ذلك جائز، ولا يدخل في علم الغيب المختص بالله تعالىٰ؛ لأن المدعي اعتمد علىٰ أمور معلومة منضبطة، يمكن التحقق منها، فلم يدع شيئا من الغيب المطلق.

---

(١) البيان والتحصيل (١٧/ ٤٠٤-٤٠٧)، وانظر: الفروق، القرافي (٤/ ٢٥٩).

وفي بيان هذا القول يقول ابن رشد بعد أن قال: «سئل مالك عن الذي ينظر في النجوم، فيقول: الشمس تكسف غدا، والرجل يقدم غدا، وما أشبه هذا، قال: أرىٰ أن يزجر عن ذلك، فإن لم يفعل أدب في ذلك»: «ليس قول الرجل: الشمس تكسف غدا، والقمر يكسف ليلة كذا -من جهة النظر في النجوم وعلم الحساب، بمنزلة قوله من هذا الوجه: فلان يقدم غدا، في جميع الوجوه»، ثم بين وجه ذلك وأن الشمس والقمر لها مسارات محددة يمكن معرفتها عن طريق الدراسة والمراقبة، ثم قال: «فليس في معرفة وقت كون الكسوف بما ذكرناه من جهة النجوم وطريق الحساب ادعاء علم غيب، ولا ضلالة وكفر علىٰ وجه من الوجوه»، ثم بين حكمه اعتمادا علىٰ أمور خارجية فقال: «لكنه يكره الاشتغال به؛ لأنه مما لا يعني، وقد قال ﷺ: «**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**»، وفي الإنذار به قبل أن يكون ضررا في الدين؛ لأن من سمعه من الجهال يظن أن ذلك من علم الغيب، وأن المنجمين يدركون علم الغيب من ناحية النظر في النجوم، فوجب أن يزجر عن ذلك قائله ويؤدب عليه»[(١)].

وفي تقرير هذا القول يقول ابن تيمية: «الشمس لا تكسف إلا وقت استسراره، وللشمس والقمر ليال معتادة، من عرفها عرف الكسوف والخسوف، كما أن من علم كم مضىٰ من الشهر يعلم أن الهلال يطلع في الليلة الفلانية أو التي قبلها، لكن العلم بالعادة في الهلال، علم عام يشترك فيه جميع الناس، وأما العلم بالعادة في الكسوف والخسوف، فإنما يعرفه من يعرف حساب جريانهما، وليس خبر الحاسب بذلك من باب علم

---

(١) البيان والتحصيل (١٧/ ٤٠٤-٤٠٦).

الغيب، ولا من باب ما يخبر به من الأحكام التي يكون كذبه فيها أعظم من صدقه، فإن ذلك قول بلا علم ثابت، وبناء علىٰ غير أصل صحيح»[١].

القول الثاني: أن تحديد الغيب عن طريق الحسابات التنجيمية المنضبطة لا يجوز، وهو ظاهر صنيع الخطيب البغدادي، فإنه ذكر أن غاية ما عند المنجمين من العلم الصحيح معرفة وقت الكسوف والخسوف، وبين أنه علم لا ينفع، ثم قال: «ولو كان النظر في أحكام النجوم يفيد علما صحيحا، لم يجز لنا استعماله، لأن شريعتنا قد حظرته ونهت عنه، فلا يجوز لمسلم الدخول فيه، وكيف يجوز استعمال ذلك وقد حظر علينا النبي ﷺ ما دونه من تعليق الخرز، والحلق للمنفعة بها»[٢].

ويقول الخطابي: «علم النجوم المنهي عنه هو ما يدعيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع، وستقع في مستقبل الزمان، كأخبارهم بأوقات هبوب الرياح، ومجيء المطر، وظهور الحر والبرد، وتغير الأسعار، وما كان في معانيها من الأمور، يزعمون أنهم يدركون معرفتها بسير الكواكب في مجاريها، وباجتماعها واقترانها، ويدعون لها تأثيرا في السفليات، وأنها تتصرف علىٰ أحكامها، وتجري علىٰ قضايا موجباتها، وهذا منهم تحكم علىٰ الغيب، وتعاط لعلم استأثر الله سبحانه به، لا يعلم الغيب أحد سواه»[٣].

ومحل الشاهد من كلام الخطابي ذكره لهبوب الرياح ومجيء المطر وظهور الحر والبرد.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٤/ ٢٥٦).
(٢) القول في النجوم (١٦٨-١٧٢).
(٣) معالم السنن (٤/ ٢٢٩).

ويقول ابن العربي: «مقامات الغيب الخمسة التي لا يعلمها إلا الله لا أمارة عليها، ولا علامة عليها، إلا ما أخبر به الصادق المجتبىٰ لاطلاع الغيب من أمارات الساعة، والأربعة سواها لا أمارة عليها؛ فكل من قال: إنه ينزل الغيث غدا، فهو كافر، أخبر عنه بأمارات ادعاها، أو بقول مطلق، ومن قال: إنه يعلم ما في الرحم فهو كافر؛ فأما الأمارة علىٰ هذا فتختلف؛ فمنها كفر، ومنها تجربة، والتجربة منها أن يقول الطبيب: إذا كان الثدي الأيمن مسود الحلمة، فهو ذكر، وإن كان ذلك في الثدي الأيسر فهو أنثىٰ؛ وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فهو ذكر، وإن وجدت الجنب الأشأم أثقل، فالولد أنثىٰ، وادعىٰ ذلك عادة لا واجبا في الخلقة لم نكفره، ولم نفسقه.

فأما من ادعىٰ علم الكسب في مستقبل العمر، فهو كافر، أو أخبر عن الكوائن الجملية أو المفصلة فيما يكون قبل أن يكون، فلا ريبة في كفره أيضا.

فأما من أخبر عن كسوف الشمس والقمر، فقد قال علماؤنا: يؤدب ويسجن، ولا يكفر، أما عدم تكفيره فلأن جماعة قالوا: إنه أمر يدرك بالحساب، وتقدير المنازل، حسبما أخبر الله سبحانه في قوله جل وعلا: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ﴾ [يسٓ: ٣٩] فلحسابهم له، وإخبارهم عنه، وصدقهم فيه، توقفت علماؤنا عن الحكم بتكفيرهم»(١).

والصحيح القول الأول؛ لأن المعرفة القائمة علىٰ الحسابات والمشاهدة لا تدخل في علم الغيب المختص بالله تعالىٰ، والنصوص

(١) أحكام القرآن (٢/ ٧٣٨)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٨/ ٤٠٣)، والذخيرة، القرافي (١٣/ ٣٤٢).

الشرعية إنما تحدثت عن العلم الذي لا يمكن لأحد من الخلق أن يعلمه، وليس عن غيره.

ولأجل هذا فإن بعض من قال بالقول الثاني لم يطرد، فابن العربي مثلا لم يلتزم بقوله فيما يتعلق بالعلم ببعض تفاصيل الجنين، ولا فرق بين علم ما في الأرحام وعلم نزول المطر، وما سيقع في غد، من جهة كونها غيبا، ومن جهة النصوص الشرعية التي جاءت فيها.

القسم الثالث: أن يعتمد علىٰ النجوم علىٰ أنها علامة يعرف بها جهات في الأرض، أو أوقات لبعض الأحداث فيها، كنزول المطر أو هبوب الرياح، أو غير ذلك، وهذا القسم له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يعتمد عليها في العلامات المتعلقة بالقضايا الدينية، كمعرفة القبلة وأوقات الصلوات، ودخول الشهر وخروجه، ونحو ذلك، وهذا الاعتماد جائز ومشروع، وذهب بعض العلماء إلىٰ وجوبه[(١)].

الحالة الثانية: أن يعتمد عليها في العلامات المتعلقة بالقضايا الدنيوية، كمعرفة وقت نزول المطر، أو هبوب الرياح، والوقت المناسب للزرع، وغيرها، أو معرفة الجهات في أثناء السفر، أو غيره، وهذه الحالة فيها خلاف بين أئمة السلف:

القول الأول: أن ذلك مكروه، وهو قول قتادة وابن عيينة[(٢)]، وصرح بعض الحنفية بتحريمه، يقول ابن مازة البخاري: «تعلم علم النجوم قدر ما يعرف القبلة، ومواقيت الصلاة لا بأس به، وفيما عدا ذلك فهو حرام»[(٣)]،

---

(١) انظر: الفتاوىٰ الحديثية، ابن حجر الهيتمي (٦٨)، وانظر: الذخيرة، القرافي (١٣/ ٣٤٢).

(٢) انظر: مسائل حرب (٥٩٥).

(٣) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥/ ٤٠٢)، وانظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٤٤).

ومستندهم في قولهم: سد الذريعة للوقوع في علم التنجيم المحرم، أو في الإعجاب به.

القول الثاني: أن ذلك جائز، وهو قول الجمهور، واختيار الخطيب البغدادي وابن تيمية وابن القيم وابن رجب وغيرهم من العلماء.

وقد نقل حرب الكرماني عن مجاهد وإبراهيم النخعي والإمام أحمد وإسحاق بن راهويه: إباحة تعلم منازل القمر، يقول حرب: «قلت لأحمد: الرجل يتعلم منازل القمر؟ فلم ير به بأسا، قلت: إنهم نظروا إلىٰ كواكب مجتمعة يشبهوها بالبهائم ونحو ذلك مثل: الحمل والثور، قال: كذلك كانت العرب، ولم ير به بأسا أن يقول الرجل: مضىٰ من الليل كذا وبقي كذا»[(١)].

ويقول: وسألت إسحاق عن الرجل يتعلم منازل القمر؟ قال: أرجو أن لا يكون به بأس، قلت: فإن تعلم أسماء النجوم التي يهتدىٰ بها مثل: العيوق والنسر والجدي والفرقدين ونحو ذلك؟ قال: ما كان منها نهتدي به، فلا بأس»[(٢)].

يقول الخطيب: «أما الضرب الأول -المباح-: فهو العلم بأسماء الكواكب، ومناظرها، ومطالعها، ومساقطها، وسيرها، والاهتداء بها، وانتقال العرب عن مياهها لأوقاتها، وتخيرهم الأزمان لنتاج مواشيها، وضرابهم الفحول، ومعرفتهم بالأمطار علىٰ اختلافها، واستدلالهم علىٰ محمودها ومذمومها، والتوصل إلىٰ جهة القبلة بالنجوم، ومعرفة مواقيت الصلاة، وساعات الليل بظهورها وأفولها»[(٣)].

---

(١) مسائل حرب (٥٩٤).

(٢) مسائل حرب (٥٩٤).

(٣) القول في علم النجوم (١٢١).

ثم طفق في ذكر أخبار العرب وعلمهم بمنازل النجوم واستفادتهم منها في تحديد كثير من شؤونهم، ثم قال: «فهذا الذي ذكرنا، كله من علم النجوم، هو العلم الصادق النافع، وبه يكون الاهتداء في ظلمات البر والبحر، والنجاة من حيرة الضلال، فكم من قوم أشفىٰ بهم ذلك علىٰ الهلاك، فأنجاهم الله تعالىٰ بالاستدلال بنجم أمُّوه ووجه قصدوه، وبه يعرف وقت النتاج، ووقت تأبير النخل، ووقت بيع الثمرة، وإقبال الخير وإدباره، وأمارات الخصب والجدب، وعلامات السحائب الماطرة والسحائب المخلفة، والبروق الصادقة والكاذبة، وبه ينتقلون عن المحاضر إلىٰ المياه، وعن المياه إلىٰ المحاضر»[(١)].

وأباح عدد من المالكية بعض هذا القول، فذكروا أنه لا يجوز النظر في النجوم إلا لثلاثة أمور: معرفة أوقات الصلاة، ومعرفة كم بقي من الليلة، ومعرفة جهة السير[(٢)].

واستدل أصحاب هذا القول بعموم النصوص التي فيها أن الله جعل النجوم للاهتداء، كقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَـٰمَـٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، فهذه العلامات عامة، تشمل العلامات الدينية والعلامات الدنيوية.

ومما يمكن الاستئناس به في الاستدلال علىٰ هذا القول قوله ﷺ: «إذا طلع النجم رفعت العاهة عن أهل كل بلد»[(٣)]، وفي لفظ آخر: «ما طلع النجم صباحا قط وتقوم عاهة إلا رفعت عنهم أو خفت»[(٤)]، وجاءت

(١) القول في علم النجوم (١٦١).

(٢) انظر: كفاية الطالب، أبو الحسن المالكي (٢/٦٤٦).

(٣) رواه أحمد (٨٤٩٥)، الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٢٨٢)، وضعفه الألباني في السلسة الضعيفة (٣٩٧).

(٤) رواه أحمد (٩٠٩٣)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٢٨٦).

نصوص أخرىٰ بتحديد النجم بأنه نجم الثريا، وقد اجتهد عدد من العلماء في تحديد وقت خروج نجم الثريا الذي يرتفع به العاهة.

وقرر كثير من العلماء أن المراد بالعاهة في هذا الحديث العيوب المتعلقة بالثمار دون غيرها من الأمراض العامة التي تصيب الناس والحيوان، فهي غير مقصودة في الحديث، يقول ابن عبد البر: «النجم هو الثريا لا خلاف ها هنا في ذلك، وطلوعها صباحا لاثنتي عشرة ليلة تمضي من شهر أيار، وهو شهر ماي، فنهي رسول الله عن بيع الثمار حتىٰ يبدو صلاحها معناه عندهم؛ لأنه من بيوع الغرر»[(١)]، ويقول الصنعاني: «العيب، والآفة. والمراد بها هنا ما يصيب الثمار من الجوائح، وقد وقت زمانها بما في سنن أبي داود عن أبي هريرة مرفوعا أنه قال: «إذا طلع النجم صباحا رفعت العاهة عن كل بلد»، وفي رواية: «رفعت العاهة عن الثمار». والنجم هو الثريا، وطلوعها صباحا يقع في أول فصل الصيف، وذلك عند اشتداد الحر في بلاد الحجاز وابتداء نضج الثمار»[(٢)].

واختلفوا علىٰ قولين هل رفع العاهة يكون عن كل البلدان أم عن بلد الحجاز خاصة، وبعض العلماء تردد في عمومه لكل البلدان[(٣)].

والشاهد من هذا الحديث -إن صح- أن النبي ﷺ جعل طلوع النجم علامة من العلامات المعتبرة، يقول ابن حجر: «النجم هو الثريا وطلوعها صباحا يقع في أول فصل الصيف، وذلك عند اشتداد الحر في بلاد الحجاز

(١) التمهيد (٢/ ١٩٣).

(٢) التحبير لإيضاح معاني التيسير (١/ ٤٧٨).

(٣) انظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٦/ ٣٠٦)، وطرح التثريب في شرح التقريب، العراقي (٦/ ١٢٦).

وابتداء نضج الثمار، فالمعتبر في الحقيقة النضج، وطلوع النجم علامة له، وقد بينه في الحديث بقوله: ويتبين الأصفر من الأحمر»[١].

والصحيح القول الثاني؛ لقوة أدلته وسلامته من المعارض.

نقد نسبة إقرار التنجيم إلىٰ أبي حنيفة والشافعي، وغيرهما:

قال الزبيدي: «نقل الخطيب من كتاب «الأنواء» لأبي حنيفة: المنكر من النظر في النجوم نسبة الآثار إلىٰ الكواكب، وأنها هي المؤثرة، وأما من نسب التأثير إلىٰ خالقها، وزعم أنه نصبها أعلاما علىٰ ما يحدثه فلا جناح عليه»[٢].

والأقرب أن أبا حنيفة الدينوي يتحدث عن جعلها علامات يهتدىٰ بها، وليس عن ادعاء علم الغيب من خلالها، فهذه الصورة المحرمة لم يتعرض لها في حديثه[٣].

وقال أبو الخير: «ذُكر عن الشافعي أنه قال: إن كان المنجم يعتقد أن لا مؤثر إلا الله ﷻ، لكن أجرىٰ الله عادته بأن يقع كذا عند كذا، والمؤثر هو الله ﷻ، فهذا عندي لا بأس به، وحيث جاء الذم ينبغي أن يحمل علىٰ من يعتقد تأثير النجوم بذاتها، ذكره ابن السبكي في طبقاته الكبرىٰ»[٤].

والصحيح أن ابن السبكي لم ينقل هذا الكلام عن الشافعي، وإنما نقله عن برهان الدين بن الفركاح، وبرهان الدين إنما ذكر هذا التفصيل بغية التماس العذر للشافعي؛ لأنه نقل عنه أنه كان يستعمل صناعة النجوم،

(١) فتح الباري (٤/ ٣٩٥).
(٢) إتحاف السادة المتقين (١/ ٢٢١).
(٣) انظر: التنجيم والمنجمون، عبد المجيد المشعبي (٢٥٩).
(٤) إتحاف السادة المتقين، الزبيدي (١/ ٢٢١).

والصحيح أن الروايات التي فيها أن الشافعي كان يستعمل النجوم خطأ عنه، ولا تثبت نسبتها إليه(١)، فلا مسوغ لذلك التقسيم الذي ذكره ابن الفركاح.

وينسب بعض المعاصرين القول بأن النجوم مؤثرة في الحوادث الأرضية إلىٰ ابن الجوزي وابن كثير بحجة أنهما ذكرا حوادث تاريخية ارتبط وقوعها ببعض الأحداث الفلكية، ومن ذلك قول ابن كثير: «ثم دخلت سنة ثمان وسبعين ومائتين، قال ابن الجوزي: في المحرم من هذه السنة طلع نجم ذو جمة، ثم صارت الجمة ذؤابة. قال: وفي هذه السنة غار ماء النيل، وهذا شيء لم يعهد مثله، ولا بلغنا في الأخبار السالفة، فغلت الأسعار بمصر بسبب ذلك جدا، قال: وفيها خلع علىٰ عبد الله بن سليمان بن وهب بالوزارة، وقال: في المحرم منها قدم الموفق أبو أحمد من الغزو فتلقاه الناس إلىٰ النهروان، فدخل بغداد وهو مريض بالنقرس، فاستمر في داره في أوائل صفر، ومات بعد أيام كما ستأتي ترجمته في هذه السنة، قال ابن الجوزي: وفي هذه السنة تحركت القرامطة»(٢).

ومنها قول ابن كثير: «ثم دخلت سنة ثلاثين وثلاثمائة، قال ابن الجوزي: في المحرم منها ظهر كوكب بذنب، رأسه إلىٰ الغرب، وذنبه إلىٰ الشرق، وكان عظيما جدا، وذنبه منتشر، وبقي ثلاثة عشر يوما إلىٰ أن اضمحل، قال: وفي نصف ربيع الأول بلغ الكر من الحنطة مائتي دينار وعشرة دنانير، ومن الشعير مائة وعشرين دينارا، ثم بلغ كر الحنطة ثلاثمائة وستة عشر دينارا، وأكل الضعفاء الميتة، ودام الغلاء وكثر الموت،

---

(١) انظر: التنجيم والمنجمون، عبد المجيد المشعبي (٢٤٩).

(٢) البداية والنهاية (١٤/ ٦٣٥)، وانظر: المنتظم، ابن الجوزي (٥/ ١٠٩).

وتقطعت السبل، وشغل الناس بالمرض والفقر، وترك دفن الموتىٰ، وشغل الناس عن الملاهي واللعب»[١].

ولكن هذه الأخبار ليست من علم التنجيم في شيء، فليس فيها تحديد الغيب بناء علىٰ تلك الأحداث، ولا نسبة شيء من خصائص الله إليها، ولا نسبة شيء إلىٰ خصائصها وصفاتها، وليس فيها تعلق بالكواكب والنجوم، ولا تعليق الناس بها، وإنما هي من قبيل ذكر الأحداث المشتركة التي وقعت في وقت واحد من غير تحديد تأثير بينها، فالقول بأنها تدل علىٰ أن إثبات التأثيرات الفلكية علىٰ الكواكب الأرضية دعوىٰ لا دليل عليها.

هل يجزم بالعلم الحاصل بالحساب؟

ذكر بعض العلماء أن القدر الجائز من علم الحساب هو الظن وليس القطع، فتراه يقول: إن المتنبئ بنزول المطر لا يجزم بنزوله، وكذلك المتنبئ بحصول الكسوف.

ولكن هذا القول غير صحيح؛ فإن الجزم والظن مبني علىٰ طبيعة الأدلة الكاشفة للغيب، فإن كانت قطعية، فإنه يجوز للمرء الجزم بمدلولها، وإن كانت ظنية فلا يجوز له إلا الظن، ولكن هناك فرق بين أن يجزم الإنسان بناء علىٰ ما لديه من علم، وبين تحقق ذلك في الواقع، فتحققه لا يكون إلا بمشيئة الله وعلمه، فحال التنبؤ بالغيب بناء علىٰ الحسابات والخبرة الحسية، كحال كل الأخبار المستقبلية التي يخبر عن فعله لها، فإنه يجوز له أن يستخدم الأسلوب الجازم، ولكن يعلق ذلك بقدرة الله ومشيئته، وينبغي للمسلم مهما كان عنده من العلم ألا يغفل اعتقادا وقولا عن مشيئة الله وتدبيره.

---

(١) البداية والنهاية (١٥/ ١٣٩)، وانظر: المنتظم، ابن الجوزي (٦/ ٣٢٦).

حكم المنجم:

الحكم الذي يتحدد للمنجم يجب أن يكون مبنيا علىٰ نوع التنجيم نفسه، وقد سبق أن التنجيم ليس علىٰ نسق واحد، وإنما هو علىٰ أنساق، بعضها كفر، وبعضها محرم، وبعضها مباح، فكذلك يجب أن يقال في المنجم.

فإن كان التنجيم الذي وقع فيه المنجم مشتملا علىٰ الكفر الأكبر، وذلك بأن يكون فيه ادعاء لعلم الغيب المطلق أو تقرب إلىٰ النجوم، فإن حكمه حكم الساحر الواقع في الشرك الأكبر، سواء بسواء، في الحكم عليه بالكفر وفي استتابته وعقوبته.

وإن كان التنجيم الذي وقع فيه المنجم ليس مشتملا علىٰ الكفر الأكبر، وذلك كأن يكون فيه ادعاء لعلم الغيب النسبي أو كذب ودجل، فحكمه أنه يعاقب ويزجر ويحاسب، ولا يحكم عليه بالخروج من الملة.

وإن كان التنجيم الذي وقع فيه المنجم من قبيل معرفة الحساب المنضبط، أو ما يدرك بالحس، أو من قبيل معرفة الأوقات والاتجاهات، فهو ليس آثما علىٰ الصحيح من أقوال أهل العلم، كما سبق بيانه.

حكم تعلم علم التنجيم:

كثير من الدارسين يربط بين حكم تعلم علم التنجيم وبين حكم تعلم السحر، وتراه يحكي الأقوال التي قيلت في السحر في حكم تعلم التنجيم.

والصحيح أن التنجيم يختلف عن السحر من جهة كونه منقسما إلىٰ صحيح وباطل، فلا بد من اعتبار هذا الانقسام في أثناء تأصيل حكم تعلمه.

فإذ تقرر أن التنجيم ليس علىٰ نسق واحد، وإنما هو علىٰ أنساق، فإن

ذلك يوجب أن يكون النظر في حكم تعلمه متأثرا بانقسامه ذلك، فيقال: تعلم علم التنجيم له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يكون التعلم لعلم التنجيم الصحيح النافع، فهذا مباح من حيث الأصل.

الحالة الثانية: أن يكون التعلم لعلم التنجيم الباطل الضار، فهذا محرم، وتحديد درجة تحريمه يختلف باختلاف نوع مخالفته للشريعة ودرجتها.

ويدل علىٰ صحة هذا التقسيم وضرورة اعتباره في تحديد الموقف من حكم تعلم علم التنجيم أن عددا من العلماء حين ذكروا حكم التنجيم يقيدون كلامهم أو يذكرون التقسيم، فحين سئل ابن تيمية عن صناعة التنجيم قال: «لا يحل شيء من ذلك، وصناعة التنجيم التي مضمونها الأحكام والتأثير، وهو الاستدلال علىٰ الحوادث الأرضية بالأحوال الفلكية، والتمزيج بين القوىٰ الفلكية والقوابل الأرضية صناعة محرمة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، بل هي محرمة علىٰ لسان جميع المرسلين في جميع الملل»[(١)].

فأنت ترىٰ أنه لم يطلق الحكم علىٰ كل صناعة التنجيم، وإنما قيد كلامه بنوع واحد منها، وهو الذي مضمونه الأحكام والتأثير.

حكم سؤال المنجم:

هذه المسألة متأثرة بقضية انقسام التنجيم، ولأجل هذا فإنه يقال فيها ما قيل في المسألتين السابقتين.

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٩٢).

فإن كان المنجم ممن يسلك التنجيم المحرم في الشريعة، إما التنجيم الموجب للكفر الأكبر أو ما دون ذلك، فحكم سؤاله حكم سؤال الكاهن، وقد سبق بيان أن سؤال الكاهن له أربعة أحوال.

وقد توارد عدد من العلماء علىٰ تأكيد أن سؤال المنجم يأخذ سؤال الكاهن، وقرر بعضهم أنه أولىٰ بالإنكار، يقول ابن تيمية: «الكهان أعلم بما يقولونه من المنجمين في الأحكام، ومع هذا صح عن النبي ﷺ أنه نهىٰ عن إتيانهم ومسألتهم فكيف بالمنجم؟»[(١)].

وأما إن كان المنجم لا يسلك إلا التنجيم المقبول في الشريعة، فإن سؤاله ليس محرما، بل قد يكون مستحبا أو واجبا.

نقد علم التنجيم:

علم التنجيم ليس كغيره من العلوم التي تذكر معه في العادة كعلم السحر والكهانة، فالجدل حوله وحول فائدته وما يترتب عليه أوسع وأعمق، فقد وجد له عبر التاريخ محامون، كتبوا في الدفاع عنه وفي تأييده، وحاولوا دفع ما أقامه العلماء ضد هذا العلم من اعتراضات تبين بطلانه وفساده.

وقبل الدخول في تفاصيل الأوجه التي تبين خطأ علم التنجيم لا بد من تحرير محل النقد فيه، وحاصله يتمحور حول أمور سبق التنبيه عليها، منها: **الأمر الأول**: في دعوىٰ أن كل ما يحدث في الأرض إنما هو نتيجة ما تقتضيه التشكلات الفلكية، **والأمر الثاني**: في جعلها طريقا لإدراك الغيب المطلق.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٤/٢٥٦).

فمحل النقد إذن ليس في إثبات جنس تأثير الكواكب والنجوم في بعض الأحداث في الأرض، فكون التشكلات الفلكية من أسباب بعض ما يقع في الأرض محل وفاق لا ينكره المعترضون علىٰ علم النجامة، وإنما يعترضون علىٰ دعاوىٰ المنجمين في كون كل أحداث الأرض مسبَّبَة لتشكلات الكواكب أو في جعلها مستندا لإدراك الغيب المطلق.

وقد نبه علىٰ هذا المعنىٰ عدد من المنتقدين لعلم النجامة، يقول ابن عيسىٰ في أول نقده للمنجمين: «لست مستعملا للتحامل علىٰ من أثبت تأثير الكواكب في هذا العالم، وترك إنصافهم كما فعل قوم ردوا عليهم، فإنهم دفعوهم عن أن يكون لها تأثير البتة، غير وجود الضياء في المواضع التي تطلع فيها الشمس والقمر، وعدمه فيما غابا عنه، وما جرىٰ هذا المجرىٰ.

بل أسلم لهم أنها تؤثر تأثيرا ما يجري علىٰ الأمر الطبيعي، مثل أن يكون البلد القليل العرض مزاجه يميل عن الاعتدال إلىٰ الحر واليبس، وكذلك مزاج أهله ضعيف، وألوانهم سود وصفر، كالنوبة والحبشة، وأن يكون البلد الكثير العرض مزاجه يميل عن الاعتدال إلىٰ البرد والرطوبة، وكذلك مزاج أهله وأجسامهم عبلة، وألوانهم بيض، وشعورهم شقر، مثل الترك والصقالبة، ومثل أن يكون النبات ينمو ويقوىٰ ويتكامل وينضج ثمره بالشمس والقمر، فإن أهل الصحراء ومن يعانيها مجمعون علىٰ أن القثاء تطول وتغلظ بالقمر، وقد شاهدت غير شجرة كبيرة حاملة من التين والتوت وغيرهما، فما قابل الشمس منه أسرع نضج الثمر الكائن فيه، وما خفىٰ منها عنها بقي ثمره فجا، وتأخر إدراكه، ومثال ذلك ما شاهد من حال الريحان الذي يقال له: اللينوفر، وحال الخبازي وورق الخطمي والأدريون، وأشياء

كثيرة من النبات، فإنا نراه يتحرك وينفتح مع طلوع الشمس، ويضعف إذا غابت؛ لأن هذه أمور محسوسة.

وليس الكلام في هذا التأثير كيف هو؟ وعلىٰ أي سبيل يقع؟ فما يليق بغرضنا ههنا، فلذلك أدعه.

فأما ما يزعمونه فيما عدا هذا، من أن النجوم توجب أن يعيش فلان كذا كذا سنة، وكذا كذا شهرا، وينتهون في التحديد إلىٰ جزء من ساعة، وأن يدل علىٰ تقليد رجل بعينه الملك، وتقليد آخر بعينه الوزارة، وطول مدة كل واحد منهما في الولاية وقصرها، وما فعله الإنسان، وما يفعله في منزله، وما يضمره في قلبه، وما هو متوجه فيه من حاجاته، وما هو في بطن الحامل، والسارق ومن هو، والمسروق وما هو، وأين هو، وكميته وكيفيته، وما يجب بالكسوف، وما يحدث معه، والمختار من الأعمال في كل يوم بحسب اتصال القمر بالكواكب، من أن يكون هذا اليوم صالحا للقاء الملوك والرؤساء وأصحاب السيوف، وهذا يوم محمود للقاء الكتاب والوزراء، وهذا اليوم محمود للقاء القضاة، وهذا اليوم محمود لأمور النساء، وهذا اليوم محمود لشرب الدواء والفصد والحجامة، وهذا اليوم محمود للعب الشطرنج والنرد، وغير ذلك، فمحال أن يكون معلوما من طريق الحس، وليس نص من كتاب الله، بل قد نص الله ﷻ فيه علىٰ بطلانه»[١].

وهذا المعنىٰ كرره ابن تيمية وابن القيم وغيرهما[٢].

ونقد علم النجامة ليس خاصا بأهل السنة ولا بأتباع الأنبياء، وإنما شارك في نقده أطياف مختلفة، فقد نقده الفارابي وابن سينا وابن ملكا

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٨٩-٩١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢٥/ ١٩٨)، ومفتاح دار السعادة (٣/ ١٥٥، ١٢٥، ١٤١).

البغدادي من الفلاسفة، ونقده المتكلمون وأهل السنة والجماعة وغيرهم، ومجموع ما نقدوا به علم التنجيم وأبطلوا به أصوله كبير جدا، وسنقتصر هنا علىٰ قدر مما ذكروه:

الأمر الأول: أن ما نسبوه من تأثير للكواكب يقتضي أنها متصفة بالإرادة والمشيئة؛ فإن أحداث الأرض بلغت من التنوع والاختلاف درجة من التعقيد تجعلها لا يمكن أن تصدر إلا من مريد مختار حكيم، والكواكب والنجوم لا يمكن أن تكون كذلك؛ لأنه لو كانت كذلك لجرت الأحكام علىٰ وفق إرادتها، ولم تتوقف هذه الأحكام علىٰ اتصالاتها وهبوطها وارتفاعها، ولا اختلفت أحكامها أيضا بحسب اختلاف الدواعي. كما هو حال المختار المريد، ولأنها لو كانت مختارة مريدة لما بقيت حركتها أبدا علىٰ سير واحد لا يتبدل، إذ إن هذه صفة الجماد المدبر الذي لا اختيار له(١).

الأمر الثاني: أن العلم بطبائع النجوم والكواكب وتأثيرها لا يقوم علىٰ طريق صحيح من طرق العلم المعتبرة، فإن العلم إما أن يكون عن طريق النقل أو العقل أو الحس، وكل هذه الطرق منتفية في علم النجامة، أما النقل، فالأمر فيه ظاهر، فقد تعددت النصوص الشرعية التي تنهىٰ عن الاعتماد علىٰ النجوم، وتحذر منه غاية التحذير، وأما العقل، فإنه لا مدخل له في تحديد ما يتعلق بتفاصيل الأمور الغيبية التي لم يدركها الحس.

ولم يبق إلا الحس، والحس وإن كان يدرك قدرا من النجوم إلا أن إثبات القواعد والأسباب بناء عليه لا بد فيه من التكرار ولو مرتين علىٰ الأقل، حتىٰ يصح أن يقال: إن هذا الأمر له كذا وكذا من الطبائع، وهو

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٣٩-٤٠).

مؤثر في كذا وكذا، ولكن هذا الأمر لا يمكن انطباقه علىٰ علم النجوم؛ لأن الكواكب المؤثرة عندهم في أحداث الأرض لا تعود إلىٰ حالها المؤثر نفسه إلا بعد آلاف السنين، يقول البيروني: «الكواكب الثابتة تقطع كل واحد من منازل القمر في ستمائة سنة»[١]، وعمر الإنسان لا يفي بهذه السنين حتىٰ يقوم بملاحظة ما يتعلق بالنجوم بحسه[٢].

وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن خلدون: «المتقدمون منهم يرون أن معرفة قوىٰ الكواكب وتأثيراتها بالتجربة، وهو أمر تقصر الأعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله؛ إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن»[٣].

ويقول ابن سينا: «من الاصول التي وضعوها بلا دليل قولهم: إنّ كوكب زحل نحس بارد يابس، والمشترىٰ معتدل سعد، وإن المريخ حار يابس نحس، وإن الشمس حارة يابسة سعد إذا كانت بعيدة، ونحس إذا كانت قريبة، وإن الزهرة باردة رطبة سعدة، تحب اللهو والغناء، وإن عطارد مساعد مائل، سعد مع السعود، ونحس مع النحوس، يكتب ويعمل الأعمال الدقيقة، وإن القمر رطب، وإن الأعمال الحقيقة الحضرة الشريفة الوجود، ومنوطة به، ويدل علىٰ فساد هذا الأصل أنه ليس علىٰ شيء مما قالوه حجة، ولا يستند إلىٰ دليل، وليس يوجد فىٰ كتبهم حجة البتة علىٰ دعواهم، ولا فىٰ كتب أساتذتهم، بل هو قول خراف، وضعوه من تلقاء أنفسهم وضعا، وأخذوه تقليدا من غير برهان ولا قياس»[٤].

---

(١) القانون المسعودي (٣/ ٩٩٠)، بواسطة: التنجيم والمنجمون، المشعبي (١٧٤).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٥٩).

(٣) مقدمة ابن خلدون (٢/ ٣٢٦).

(٤) رسالة في إبطال النجوم -ضمن رسائل ابن سينا- (٢/ ٥٢)، وقد تضمنت الرسالة أوجها كثيرة في نقد هذا العلم بعضها مذكور في الشرح وبعضها ليس مذكورا.

الأمر الثالث: أن ما عُرف من علم النجوم يدل علىٰ أن حالها يبلغ من التعقيد والتداخل والكثرة أمرا عظيما جدا، ومع ذلك فلم ترصد كل الكواكب والنجوم، ولم تعرف كل طبائعها، ولا ما بينها من التمازج والتأثير، وهذا الحال يدل علىٰ أن الجزم بتحديد شيء منها علىٰ أنه سبب كذا وكذا من الأمور الواقعة في الأرض متعذر، أو في غاية العسر، جراء ما فيها من التعقيد، فلا يصح والحالة هذه أن يعتمد العاقل علىٰ سبب لا يمكنه التحقق منه، ومن تأثيره بعينه، والاعتماد علىٰ مثل هذه الأسباب ضرب من الهذيان، ولون من العبث.

ولكن أتباع علم النجوم لم يلتزموا بذلك، فتراهم يقولون بجزم: إن كوكب كذا وكذا يسبب كذا وكذا، وإن من فعل كذا وكذا عند طلوع نجم كذا يحصل له كذا وكذا، وهذا التحديد الجازم مناف لطبيعة الفلك المعقدة جدا[(١)].

الأمر الرابع: أن الأحداث الأرضية بلغت من التنوع والاختلاف في الطبائع والمآلات والانتشار في الأصقاع والأطراف مبلغا كبيرا جدا، فمن المعلوم أن الأرض يولد فيها في اللحظة الواحدة آلاف الأطفال من البشر، وآلاف الحيوانات الأخرىٰ، وينبت فيها آلاف النباتات، وتكون حياة تلك الأحياء كلها مختلفة ومتنوعة في قدر كبير مما يتعلق بها، فما يحدث في عموم الأرض أمر شديد التعقيد جدا، فمن المستبعد أن يكون كوكب واحد مؤثرا فيها جميعا.

فإن قيل: المؤثر فيها كواكب كثيرة وليس كوكبا واحدا.

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٤٣-٤٥).

قيل: هذا يزيد الأمر تعقيدا واستحالة، فما الذي يجعل الكوكب الظاهر أولىٰ تأثيرا من الكوكب الغائب، وما الذي يجعل حياة المولود في البلاد الشرقية تختلف عن حياة المولود في البلاد الغربية، فالإقدام علىٰ تحديد الأحداث الأرضية المتنوعة والمعقدة بناء علىٰ تشكلات الفلك المتعددة والمعقدة ضرب من الهذيان.

وفي الإشارة إلىٰ شيء من هذا الوجه يقول ابن القيم: «هب أنا عرفنا تلك الامتزاجات الحاصلة في ذلك الوقت، فلا ريب أنه لا يمكننا معرفة الامتزاجات التي كانت حاصلة قبله، مع أنا نعلم قطعا أن الأشكال السالفة ربما كانت عائقة ومانعة عن مقتضيات الأشكال الحاصلة في الحال.

ولا ريب أنا نشاهد أشخاصا كثيرة من النبات والحيوان والإنسان مقارنة لطالع واحد، مع أن كل واحد منها مخالف للآخر في أكثر الأمور؛ وذلك أن الأحوال السالفة في حق كلٍّ تكون مخالفة للأحوال السالفة في حق الآخر، وذلك يدل أنه لا اعتماد علىٰ مقتضىٰ الوقت، بل لا بد من الإحاطة بالطوالع السالفة، وذلك مما لا وقوف عليه أصلا، فإنه ربما كانت الطوالع السالفة دافعة مقتضيات هذا الطالع الحاضر، وعلىٰ هذا الوجه عول ابن سينا في كتابيه اللذين سماهما «الشفاء» و«النجاة» في إبطال هذا العلم، فثبت بهذا أن الوقوف التام علىٰ المؤثرات جميعها ممتنع مستحيل، وإذا كان الأمر كذلك كان الاستدلال بالأشخاص الفلكية علىٰ الأحوال السفلية باطلا قطعا»(١).

الأمر الخامس: أن الأحداث الأرضية مع تنوعها في طبائعها، واختلافها في أحوالها ومآلاتها، وانتشارها في الأصقاع، فهي شديدة

---

(١) مفتاح دار السعادة (٣/ ٤٥).

التعقيد في أسبابها والمؤثرات فيها، وقد أثبتت الأدلة الحسية والخبرية أن الأسباب المؤثرة في الأحداث الأرضية متنوعة مختلفة، بعضها سماوي، وبعضها أرضي، وبعضها قدري، وبعضها شرعي، وبعضها حسي، وبعضها معنوي، والقول بأن نوعا واحدا من هذه الأسباب هو المؤثر دون غيره يتضمن تنكرا شديدا لطبيعة الوجود في الأرض، والمنجمون يقعون في هذا التنكر القبيح.

وفي بيان هذا الوجه، وبيان ما وقع فيه المنجمون يقول ابن تيمية: «القول بالأحكام النجومية باطل عقلا، محرم شرعا، وذلك أن حركة الفلك وإن كان لها أثر ليست مستقلة، بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشد من تأثيرها، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض، وكذلك تأثير قلوب الآدميين بالدعاء وغيره من أعظم المؤثرات باتفاق المسلمين؛ وكالصابئة المشتغلين بأحكام النجوم وغيرهم من سائر الأمم، فهو في الأمر العام جزء السبب، وإن فرضنا أنه سبب مستقل، أو أنه مستلزم لتمام السبب، فالعلم به غير ممكن، لسرعة حركته، وإن فرض العلم به، فمحل تأثيره لا ينضبط؛ إذ ليس تأثير خسوف الشمس في الإقليم الفلاني بأولىٰ من الإقليم الآخر.

وإن فرض أنه سبب مستقل قد حصل بشروطه وعلم به، فلا ريب أن ما يصغر من الأعمال الصالحة من الصلاة والزكاة والصيام والحج وصلة الأرحام، ونحو ذلك مما أمرت به الشريعة يعارض مقتضىٰ ذلك السبب؛ ولهذا أمرنا النبي ﷺ بالصلاة والدعاء والاستغفار والعتق والصدقة عند الخسوف، وأخبر أن الدعاء والبلاء يلتقيان فيعتلجان بين السماء والأرض، والمنجمون يعترفون بذلك حتىٰ قال كبيرهم بطليموس: «ضجيج الأصوات

في هياكل العبادات بفنون الدعوات من جميع اللغات يحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات».

فصار ما جاءت به الشريعة إن حدث سبب خير كان ذلك: الصلاة والزكاة يقويه ويؤيده، وإن حدث سبب شر كان ذلك العمل يدفعه، وكذلك استخارة العبد لربه إذا هم بأمر كما أمر النبي ﷺ بقوله: «إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين . . .» الحديث، فهذه الاستخارة لله العليم القدير خالق الأسباب والمسببات خير من أن يأخذ الطالع فيما يريد فعله.

فإن الاختيار غايته تحصيل سبب واحد من أسباب النجح إن صح، والاستخارة أخذ للنجح من جميع طرقه، فإن الله يعلم الخيرة، فإما أن يشرح صدر الإنسان وييسر الأسباب، أو يعسرها ويصرفه عن ذلك . . .

فقد تبين تحريم الأخذ بأحكام النجوم علما أو عملا من جهة الشرع، وقد بينا من جهة العقل أن ذلك أيضا متعذر في الغالب، لأن أسباب الحوادث وشروطها وموانعها لا تضبط بضبط حركة بعض الأمور، وإنما يتفق الإصابة في ذلك إذا كان بقية الأسباب موجودة والموانع مرتفعة، لا أن ذلك عن دليل مطرد لازما أو غالبا.

وحذاق المنجمين يوافقون علىٰ ذلك، ويعرفون أن طالع البلاد لا يستقيم الحكم به غالبا لمعارضة طالع لوقت وغيره من الموانع، ويقولون: إن الأحكام مبناها علىٰ الحدس والوهم.

فنبين لهم أن قولهم في رؤية الهلال، وفي الأحكام من باب واحد، يُعلم بأدلة العقول امتناع ضبط ذلك، ويعلم بأدلة الشريعة تحريم ذلك، والاستغناء عما نظن من منفعته بما بعث الله به محمدا ﷺ من الكتاب والحكمة، ولهذا قال من قال: إن كلام هؤلاء بين علوم صادقة لا منفعة

فيها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها، وإن بعض الظن إثم، ولقد صدق، فإن الإنسان الحاسب إذا قتل نفسه في حساب الدقائق والثواني كان غايته ما لا يفيد، وإنما تعبوا عليه لأجل الأحكام، وهي ظنون كاذبة»[١].

الأمر السادس: أن علم النجامة قائم علىٰ أصول باطلة؛ إما في نفسها، أو في دلالتها وعلاقتها بما نُسب إليها من أثر، وبطلان الأصول، أو بطلان ارتباطها بآثارها يدل علىٰ بطلان العلم الذي بني عليها.

فمن الأصول التي يقوم عليها علم النجامة أن الكواكب لها طبائع مختلفة، وكل كوكب يؤثر في الأرض بما يقتضيه طبعه، فجعلوا طبع زحل: البرد واليبس بإفراط، وطبع المشتري: الحر والرطوبة باعتدال، وطبع المريخ: الحر واليبس بإفراط، وطبع الشمس: الحر واليبس بمقدار أقل مما للمريخ، وطبع الزهرة: البرد والرطوبة باعتدال.

واعتمدوا في إثبات هذه الدعوىٰ علىٰ ألوان الكواكب، فقالوا: زحل لونه الغبرة والكمودة، فطبعه البرد واليبس، والمريخ يشبه لونه لون النار فطبعه حار يابس، وكذلك الزهرة فإن لونها كالمركب من البياض والصفرة، والبياض يدل علىٰ طبيعة البلغم وهو البرد والرطوبة، والصفرة تدل علىٰ الحرارة، ولما كان بياضها أكثر من صفرتها حكمنا بأن بردها ورطوبتها أكثر[٢].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٥/١٩٨-٢٠١).

(٢) انظر: رسالة ابن عيسىٰ، مع ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/١١١-١١٣).

وهذا التقرير باطل من وجوه عديدة:

أحدها: أن المشاركة في بعض الصفات لا تقتضي المشاركة في الماهية والطبيعة، ولا في صفة أخرىٰ.

الوجه الثاني: أن الدلالة بمجرد اللون علىٰ الطبيعة ضعيفة جدا، فإن النورة والنوشادر والزرنيخ والزئبق المصعد والكبريت في غاية البياض مع أن طبائعها في غاية الحرارة.

الوجه الثالث: أن ألوان الكواكب ليست محل اتفاق بين الناس، فتحديد ألوانها بدقة فيه قدر من الغموض والخفاء، فيمكن أن يقال: إن ألوان الكواكب ليست كما ذكرتم، فزحل رصاصي اللون، وهذا مخالف للغبرة والسواد الخالص، وأما المشتري فلا بد أن بياضه أكثر من صفرته، فيلزم علىٰ قولكم أن برده أكثر من حره، وهم ينكرون ذلك، وأما الزهرة فلا صفرة فيها البتة، بل الزرقة ظاهرة في أمرها، فيلزم أن تكون خالصة البرد، وهكذا يمكن أن يقال فيما ذكروه من ألوان الكواكب الأخرىٰ، فتبين بطلان قولكم في طبائع الكواكب وتناقضه واختلافه[١].

الأمر السابع: نتيجة لبطلان الأصول التي يقوم عليها علم النجامة، وفقدان الأدلة الصحيحة الموثقة لما يبنىٰ عليه كثر الاختلاف والشقاق بين أتباعه، وقد جمع عدد من العلماء قدرا كبيرا من أصول علم النجامة التي اختلف فيها المنجمون، منها: اختلافهم في البروج التي تؤثر في هذ العالم في أسمائها، وعددها، وطبيعة تأثيرها، ومدة تأثيرها، وفي تحديد ما يؤثر في السعادة، وما يؤثر في الشقاوة، وعدد كل منها، فاليونانيون والمصريون

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ١١٣)، وانظر أصولا أخرىٰ وبطلانها: التنجيم والمنجمون، المشعبي (١٧٨).

والعرب لهم طريقة ومنهج، والصينيون لهم طريقة ومنهج، والبابليون لهم طريقة ومنهج[١].

والاختلاف في مثل هذه الأصول غير مقبول، بل هو مفسد للعلم الذي أقيم عليها؛ لأن الكواكب واحدة، والأحداث الأرضية متفقة في طبيعتها الأرضية، فإذ وقع التناقض في تحديد أسبابها دل ذلك علىٰ فساد تلك الأسباب، فطائفة تدعي أن كوكب كذا سبب للسعادة، وطائفة أخرىٰ تدعي أنه سبب للشقاوة، وطائفة تدعي أن طالع كذا مؤثر في قوة البدن وطائفة تدعي خلاف ذلك.

ويدخل في هذا الأمر كثرة ما يقع بينهم من نقد، وتعديل في أصولهم وقوانينهم، فالطائفة المتأخرة تعدل من قوانين ودعاوىٰ الطائفة المتقدمة، فالأوائل في عهد بطليموس عملوا رصدا، واتفقوا أنه هو الصحيح، وبقي الأمر علىٰ ذلك سبعمائة سنة تقريبا، والناس ليس بأيديهم إلا تقليدهم، حتىٰ كان عهد المأمون، فاتفق الرصاد في عصره علىٰ أنهم امتحنوا رصد الأوائل فوجدوهم غالطين، وأنشئوا رصدا جديدا، وسموه الرصد الممتحن، وبهذا أبطلوا رصد الأوائل، فأجمع المتأخرون علىٰ خطأ ما أجمع عليه أصحابهم منذ قرون، ثم حكمت طائفة بعد الرصد الممتحن بستين عاما تقريبا، وزعيمهم أبو معشر محمد بن جعفر بفساد هذا الرصد الممتحن، وردوا عليهم، وبينوا خطأهم في ذلك، وهكذا كلما جاءت أمة من المنجمين خطؤوا من كان قبلهم في أصولهم وتصوراتهم[٢]، وهذا يدل علىٰ أنه علم لا يقوم علىٰ أصول ولا يستند علىٰ أساس صحيح من العلم.

---

(١) انظر في جمع الاختلافات بينهم: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٩٢-٩٨)، والتنجيم والمنجمون، المشعبي (١٩٧-٢٠٤).

(٢) انظر في نقد متأخرهم لمتقدمهم: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ٧٨-٨٧)، والتنجيم والمنجمون، المشعبي (١٨٧-١٩٠).

الأمر الثامن: نتيجة لبطلان الأصول التي يقوم عليها علم النجامة، وفقدان الأدلة الصحيحة الموثقة لما يبنىٰ عليها كثرت الأخطاء التنبئية من أتباعه، فهو علم كثير الخطأ جدا، والصواب فيه قليل، والأخبار الدالة علىٰ كذبهم وخطئهم كثيرة جدا[١].

منها: أن المنجمين أجمعوا علىٰ أن العالم سيحل به الخراب سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، بدعوىٰ أن الكواكب الستة تجتمع فيه في الميزان، فيكون طوفان الريح في سائر البلدان، فارتعد جهلة الناس، وتأهبوا بحفر مغارات في الجبال، وأسراب في الأرض، خوفا من ذلك، فلما كانت تلك الليلة التي أشاروا إليها لم ير ليلة مثلها في سكونها وركودها وهدوئها.

ومنها: أن المنجمين أجمعوا أن المعتصم لا يفتح عمورية، وراسلته الروم بأنا نجد ذلك في كتبنا، أنه لا تفتح مدينتنا إلا في وقت إدراك التين والعنب، وبيننا وبين ذلك الوقت شهور يمنعك من المقام بها البرد والثلج، فأبىٰ أن ينصرف، وأكب عليها ففتحها، فأبطل ما قالوا.

ومنها: أن المنجمين أجمعوا علىٰ خراب العالم، وهلاك سائر المكونات بعد مضي تسعمائة وستين سنة، وقد ظهر كذبهم.

ومنها: اتفاق المنجمين سنة اثنتين وتسعين ومائتين في قصة القرامطة علىٰ أن المكتفي بالله إن خرج لمقاتلتهم كان هو المغلوب، فخالفهم المكتفي بالله وخرج، وأقام بالرقة حتىٰ أخذ أعداء الله جميعا، وسيقت جموعهم بالسيف.

---

(١) انظر في جمع قدر كبير من كذبهم وأخطائهم: التنجيم والمنجمون، المشعبي (١٩٣-١٩٦).

وهكذا الحال في كثير من تنبؤاتهم وأخبارهم التي استطالوا بها علىٰ الناس، ثبت كذبها.

الأمر التاسع: نتيجة لبطلان الأدلة، وكثرة الاختلاف والشقاق بين أتباع علم النجامة، وكثرة الأخطاء التنبئية التي وقعوا فيها أضحىٰ ذلك العلم قائما علىٰ التخمين والاحتمال والتوهم في كثير من مكوناته، وقد اعترف كثير من المنجمين بأن صناعتهم إنما تقوم علىٰ الظن والحدس والتوهم، يقول بطليموس: «هذا وبالجملة، فإن جميع علم حال هذا العنصر إنما يستقيم أن يلحق علىٰ جهة الظن والحدس، لا علىٰ جهة اليقين، وخاصة منه ما كان مركبا من أشياء كثيرة غير متشابهة»[1]، ويقول أرسطاطاليس: «لما كان حال العلم واليقين في جميع السبل التي لها مبادئ، أو أسباب، أو استقصاءات، إنما يلزم من قبل المعرفة بهذه، فإذا لم تعرف الكواكب علىٰ أي وجه تفعل هذه الأفاعيل أعني بذاتها، أو بطريق العرض، ولم تعرف ماهيتها، وذواتها لم تكن معرفتنا بالشيء أنه يفعل علىٰ وجهة اليقين»[2].

ويقول ثابت بن قرة، وهو من المعجبين بعلم النجوم: «وأما علم القضاء من النجوم، فقد اختلف فيه أهله اختلافا شديدا، وخرج فيه قوم إلىٰ ادعاء ما لا يصح ولا يصدق بما لا اتصال له بالأمور الطبيعية، حتىٰ ادعوا في ذلك ما هو من علم الغيب، ومع هذا فلم يوجد منه إلىٰ زماننا هذا قريب من التمام كما وجد غيره»[3].

---

(١) نقله عنه ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ١٤٣).

(٢) نقله ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ١٤٤) عن كتاب السماع الطبيعي.

(٣) نقله ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ١٤٤) عن كتاب ترتيب العلوم.

ويقول أبو معشر: «كل الأعراض الغائبة توهم، لا يكون شيء منها يقينا، وإنما يكون توهم أقوىٰ من توهم»[1]، ويقول الكوشيار بن ياسر بن الديلمي عن علم أحكام النجوم: «لا سبيل للبرهان عليه، ولا هو مدرك بكليته، ولا بأكثره؛ لأن الشيء الذي يستعمل فيه هذا العلم أشخاص الناس، وجميع ما دون الفلك القمري مطبوع علىٰ الانتقال والتغيير، ولا يثبت علىٰ حال واحدة في أكثر الأمر، ولا للإنسان بكامل القوة من الحدس بخواص الأحوال التي تكون من امتزاجات الكواكب، فبلغ من الصعوبة وتعسر الوقوف عليه إلىٰ أن دفعه بعض الناس، وظنوا أنه شيء لا يدركه أحد البتة، وأكثر المنفردين بالعلم الأول -يعنىٰ علم الهيئة- ينكرون هذا العلم، ويجحدون منفعته، ويقولون هو شيء يقع بالاتفاق، وليس عليه برهان، -إلىٰ أن قال- ومن المنفردين بالعلم الثاني -يعنىٰ علم الأحكام- من يأتي علىٰ جزئياته بحجج علىٰ سبيل النظر والجدل، فظن أنها برهان لجهله بطريق البرهان وطبيعته»[2].

ويقول أبو نصر الفارابي بعد أن ذكر أن علم النجوم قائم علىٰ أغلاط كثيرة في تصوره عن طبيعة الكواكب، وعن طبيعة أثرها، وأنه لا يقوم علىٰ دليل صحيح، وإنما علىٰ توهمات وظنون: «من يظن أن هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهادتها، فليعمد إلىٰ سائر ما وضع ليقلبها معلوما في المواليد والمسائل والتحاويل، فإن وجد بعضها يصح، وبعضا لا يصح علىٰ ما عليه حال ما وضع علىٰ ما وضع، فليعلم أن ذلك ظن

---

(١) نقله ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ٨١).

(٢) نقله ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ٨٣) عن كتاب المجمل في الأحكام.

وحسبان واستحسان وعرفة»[١]، ويقول أيضا: «اعلم أنك لو قلبت أوضاع المنجمين فجعلت السعد نحسا، والنحس سعدا، والحار باردا، والبارد حارا، والذكر أنثىٰ، والأنثىٰ ذكرا، ثم حكمت لكانت أحكامك من جنس أحكامهم، تصيب تارة، وتخطئ تارة»[٢].

ويقول ابن تيمية: «خاطبتهم -أي: المنجمين- بدمشق، وحضر عندي رؤساؤهم، وبينت فساد صناعتهم بالأدلة العقلية التي يعرفون صحتها، فقال لي رئيس منهم: والله إنا نكذب مائة كذبة حتىٰ نصدق في كلمة»[٣].

وفي عام ١٩٤٩م عقد مؤتمر دولي لعلم الفلك بجمعية (Gesllschaft Aatromice) ومما خرج به من نتائج: أن التنجيم عبارة عن قوانين وقواعد لا تقوم علىٰ أي دليل صحيح[٤].

نقد المستندات المدعاة لعلم التنجيم:

سعىٰ المدافعون عن علم التنجيم إلىٰ الاستدلال عليه بكل ما أوتوا من قوة، فحشدوا نصوصا شرعية عديدة، وآثارا متنوعة، ليستدلوا بها علىٰ ما ادعوه من صدق العلم، وسنذكر هنا قدرا مما استدلوا به، ونبين الأغلاط التي وقعوا فيها[٥]:

---

(١) النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم -ضمن رسائل الفارابي- (١٥٨)، وقوله: «وعرفة» أي: عرافة وكهانة.

(٢) نقله ابن القيم في مفتاح دار السعادة (٣/ ١٤٥).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٧٢).

(٤) انظر: مقدمة في التنجيم، إلياس بلكا (١٦٢).

(٥) انظر في جمع الأدلة التي اعتمدوا عليها ومناقشتها: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٣/ ١٦٥-٢٧٨)، والتنجيم والمنجمون، المشعبي (٢١٣-٢٥٢).

الدليل الأول: أن النصوص الشرعية عظمت الكواكب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ولكن الاستدلال بهذا الدليل علىٰ صحة علم النجامة خطأ ظاهر، لأن إقسام الله تعالىٰ بشيء من مخلوقاته لا يدل علىٰ كونه مؤثرا في الأحداث الأرضية، وإنما غاية ما يدل علىٰ أن لها دلالة علىٰ كمال ربوبيته وملكوته سبحانه، فموجب الإقسام بها ما فيها من دلالة لا ما فيها من تأثير في الأرض.

ثم إن الله تعالىٰ أقسم بأمور عديدة غير الكواكب والنجوم، ومقتضىٰ استدلال المنجمين أن تكون كل الأمور التي أقسم الله بها لها أثر في تدبير الأحداث الأرضية، فقد أقسم الله بالليل والنهار والضحىٰ والفجر والتين والزيتون، فعلىٰ قول أولئك فهذه الأمور لها دلالة علىٰ السعادة والشقاوة والرزق ومدة العمر.

وكذلك الحال في النصوص التي دلت علىٰ أن الكواكب مسخرات بأمر الله، فإن ذلك التسخير لا يدل علىٰ أن لها تأثيرا في أحداث الأرض، وإنما غاية ما فيه بيان كمال ربوبية الله وملكوته في الكون.

ثم إن الله تعالىٰ أخبرنا بأنه سخر الطير وسخر لنا ما في السماوات وما في الأرض، فلو كان التسخير يدل عل إثبات التأثير لكان كل ما في السموات وما في الأرض مؤثرا في أحداث الأرض.

الدليل الثاني: أن النصوص الشرعية أثبتت تأثيرا للكواكب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ [النازعات: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا﴾ [الذاريات: ٤]، فقد ذكر بعض المفسرين أن المراد بها الكواكب.

وعائشة ﵂ قالت: أخذ رسول الله ﷺ بيدي، فأراني القمر، فقال: «**استعيذي بالله من شر هذا، فإنه الغاسق إذا وقب**»[(١)].

والاستدلال بهذا النوع من النصوص علىٰ تصحيح علم النجامة غير صحيح، أما الآيات فالصحيح الذي عليه جمهور المفسرين أن المراد بها الملائكة الذين كلفهم الله بتدبير بعض ما يقع في الأرض.

وعلىٰ القول بأن المراد بها الكواكب، فليس فيها أنها تدبر كل ما في الكون، وليس فيها تحديد ما الأمر الذي تدبره وتؤثر فيه، وقد سبق في أول الحديث أن البحث ليس في ثبوت أصل التأثير، وإنما في تحديده وتحديد طرق معرفته، وفي تحديد نطاقه، فإن المنجمين زعموا أن الكواكب تحدد كثيرا من الغيوب المطلقة التي لا يعلمها إلا الله تعالىٰ، ولم يعلم بها لا ملك مقرب ولا نبي مرسل.

وأما حديث عائشة ﵂، فقد أجاب عنه الخطيب البغدادي بقوله: «إنما سمي القمر غاسقا، لأنه يكسف، فيغسق، أي يسود، ويظلم، الغسق: الظلمة، ووقوبه: دخوله إما في حال الكسوف، وإما في شيء يستره، ويكسف نوره، فكأنه قال: تعوذي بالله من شره في تلك الحال، لأن أهل الفساد ينتشرون في الظلمة، ويتمكنون فيها مما لا يقدرون عليه في حال الضياء، فيقدمون علىٰ العظائم، ويجترئون علىٰ انتهاك المحارم، فأضاف النبي ﷺ فعل أهل الفساد في تلك الحال إلىٰ القمر، لأن سبب ذلك الفعل: كسوفه، كما يسمىٰ الشيء باسم غيره إذا كان سببا له»[(٢)].

---

(١) رواه الترمذي (٣٣٦٦) والنسائي (١٠١٣٨)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، وقال ابن منده: «هذا خبر ثابت علىٰ رسم النسائي وجماعة. أخرجه في التفسير»، التوحيد (٣١)، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٧٤١).

(٢) القول في علم النجوم (١٧٠-١٧٢).

الدليل الثالث: أن بعض الأنبياء كان يعتمد علىٰ علم النجوم، كما حكىٰ الله عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٨، ٨٩]، فعرف أنه سقيم بنظره في النجوم.

والاعتماد علىٰ هذا المعنىٰ في تصحيح علم النجامة غير صحيح، فليس صحيحا البتة أن الأنبياء كانوا يعتمدون علىٰ أحكام النجوم، أو يعتقدون تأثيرها، وكل ما روي في هذا الباب فهو ضعيف(١).

وأما قوله تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٨، ٨٩]، فليس فيه أن إبراهيم لم يعلم أنه مريض إلا بعد أن نظر في النجوم، وقد اختلف أئمة السلف في تفسير هذه الآية، فقال بعضهم: إن هذا الصنيع من إبراهيم من باب المعاريض، فنظر في النجوم تورية لقومه لينصرفوا عنه، ويتوصل إلىٰ هدم أصنامهم، وقال بعضهم: إن نظر إبراهيم في النجوم كان من باب التفكر والتعمق في التأمل، فنظره كان لتفكره، وليس للاعتماد عليها، واستخراج الغيوب، وكل هذه الأوجه ليس فيها ما يدل علىٰ أن إبراهيم عليه السلام كان يعتمد علىٰ أحكام النجوم الوهمية التي لا يمكن إثباتها.

الدليل الرابع: أن النصوص الشرعية جاء فيها التشاؤم والتيمن ببعض النجوم، كما في حديث: «لا تسافروا والقمر في العقرب»(٢)، وكما في الحديث: «إذا ذكرت النجوم فأمسكوا»(٣)، وكذلك نهىٰ النبي ﷺ عن استقبال الشمس والقمر واستدبارهما أثناء قضاء الحاجة.

---

(١) انظر: التنجيم والمنجمون، المشعبي (٩٢-١٠٦).

(٢) ذكره الصاغاني في الموضوعات (٩٩)، وحكم عليه بالوضع ابن تيمية وابن القيم.

(٣) رواه الطبراني في الكبير (١٠٤٤٨) وحسنه العراقي في تخريج كتاب الإحياء (١/ ٢٩)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٤).

والاعتماد علىٰ هذا النوع من النصوص في تصحيح علم النجوم خطأ بين، أما حديث: «لا تسافروا والقمر في العقرب»، فهو حديث موضوع لا تقوم به حجة.

وأما الحديث الذي فيه النهي عن استقبال النيرين: الشمس والقمر في أثناء الخلاء، فليس ثابتا عن النبي ﷺ، وإنما هو من قول الفقهاء، ثم إن من قرره من الفقهاء لم يكن يعتمد علىٰ تأثير الكواكب، وإنما كان له غرض آخر، إما مزيد من الستر أو غير ذلك.

ثم علىٰ التسليم بأن فيها إثبات التأثير، فغاية ما فيه تأثير الشمس والقمر، ولا يصح أن يعم الحكم علىٰ كل ما يدعيه المنجمون، وقد سبق في أول البحث أن محل النزاع ليس في وجود أصل التأثير، وإنما في طبيعته وقدره وطرق إثباته.

وأما حديث: «إذا ذكرت النجوم فأمسكوا»، فلا حجة لهم فيه، بل هو حجة عليهم؛ إذ معناه النهي عن الخوض في علم النجوم، والاعتماد عليه، والنهي عن تصديق من ادعىٰ العلم من خلالها، ويدل علىٰ ذلك أن سياق الحديث كله قائم علىٰ النهي عن الخوض بغير علم، وعدم الأخذ بالباطل فيما أمر بالإمساك عنه(١).

الدليل الخامس: أن النصوص الشرعية أخبرت بأن الكواكب وضعت لنفع الناس، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥].

(١) انظر: القول في علم النجوم، الخطيب (١٧٨).

والاعتماد علىٰ هذا النوع في تصحيح علم النجوم لا يصح؛ لأن الانتفاع بتلك النجوم جاء مفسرا في الآية، وهو الضياء والنور ومعرفة الحساب، فأين هذه المنافع مما يدعيه المنجمون من أن النجوم تدل علىٰ السعادة والشقاوة، ومقدار الرزق والصحة والقوة، والخير والشر وغيرها من الأمور؟

الدليل السادس: أن عددا من الصحابة وأئمة التابعين كانوا يعتمدون علىٰ النجوم، ويأخذون بأحكامها، فلو كان علما باطلا لما أخذوا به.

وهذه الدعوىٰ غير صادقة، فكل ما ذكروه من الأخبار عن الصحابة رصي الله عنهم، وعن التابعين إما كذب موضوع لا يقوم علىٰ أساس، وإما أنه لا يدل علىٰ ما يدعونه من أن علم النجوم طريق لمعرفة الغيوب من السعادة والشقاوة والخير والشر(١).

الدليل السابع: أن المنجمين اختبروا ما يدعونه، فوجدوه صادقا في أكثره، والخطأ القليل لا يضر العلم، فكل العلوم تقع فيها الأغلاط.

وهذه دعوىٰ كاذبة، فليس صحيحا أن أكثر ما يدعيه المنجمون صحيح، بل أكثره كذب، والخطأ في أحكامهم هو الغالب، ووجود قدر من الصواب في أخبارهم وأحكامهم لا يدل علىٰ صحة علمهم.

ومما يدل علىٰ ذلك أنه لو قلبت الأحكام التي يدعيها المنجمون علىٰ نقيضها لصدق بعضها، وكذب أكثرها، فما المسوغ لقبول أخبارهم وأحكامهم دون نقيضها؟!

(١) انظر في جمع تلك الأخبار ومناقشتها: التنجيم والمنجمون، المشعبي (٢٣٥-٢٤٩).

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب أثرا عن قتادة وحديثا واحدا ليس صريحا في التنجيم، والتنجيم ورد في أحاديث متعددة، وبعضها صريح فيه، وهي وإن كان في أسانيدها قدر من الإشكال؛ إلا أن ذكر بعضها مهم في هذا الباب، خصوصا وأن كثيرا من العلماء يحسن بعضها أو يصححه بمجموع طرقه، ومن أشهر الأحاديث في ذلك، قوله ﷺ: «إن أخوف ما أخاف علىٰ أمتي: حيف الأئمة، وتكذيب القدر، وإيمان بالنجوم»[(١)]، وحديث: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا»[(٢)]، وقد ذكر المؤلف في باب بيان شيء من أنواع السحر حديثا صريحا في التنجيم، وهو: «من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد»[(٣)].

قال المؤلف: «قال البخاري في «صحيحه»: قال قتادة: خلق الله هذه النجوم لثلاث، زينة للسماء، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدىٰ بها، فمن تأول فيها غير ذلك أخطأ وأضاع نصيبه، وتكلف ما لا علم له به»[(٤)].

قوله: «خلق الله هذه النجوم لثلاث: زينة للسماء، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدىٰ بها»، هذا الحصر مأخوذ من آيتين في القرآن، في قوله

---

(١) رواه عبد بن حميد كما في الدر المنثور (٨/ ٣١)، وابن بطة في الإبانة (١٥٣٣).

(٢) رواه الطبراني في الكبير (١٠٤٤٨)، وحسنه العراقي في تخريج كتاب الإحياء (١/ ٢٩)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٤).

(٣) رواه أحمد (٢٠٠٠)، وأبو داود (٧١٤)، وابن ماجه (٣٧٢٦)، وهو حديث صحيح، صححه النووي في رياض الصالحين (٢٤٦)، وابن تيمية (مجموع الفتاوىٰ ٣٥/ ١٩٣)، والعراقي (المغني عن حمل الأسفار ٢/ ١٠٢٩).

(٤) علقه البخاري في صحيحه عند حديث (٣١١٦٨)، ووصله ابن جرير الطبري (١٤/ ٩١).

تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [المُلْك: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النَّحل: ١٦].

قوله: «وعلامات يهتدىٰ بها»، فسرها عدد من الشراح بأنها علامات الجهات والبلدان، والصحيح أنها أوسع من ذلك، فإنه تشمل علامات الأوقات والأحيان، كعلامات علىٰ نزول المطر، ودخول الحر والبرد، وغير ذلك.

قوله: «فمن تأول فيها غير ذلك»، أي: طلب منها شيئا غير تلك الأمور الثلاثة.

قوله: «أخطأ وأضاع نصيبه»، أي: أضاع نصيبه من عمره، أو من الأجر والحظ في الآخرة، قال الداودي: «قول قتادة في النجوم حسن إلا قوله: «أخطأ وأضاع نصيبه، فإنه قصر في ذلك، بل قائل ذلك كافر»(١).

ولكن تعقب الداودي متعقب، فلا شك أن التنجيم الذي يتحدث عنه قتادة محرم، ولكن ليس كله كفرا أكبر مخرجا من الملة كما سبق بيانه.

قال المؤلف: «وكره قتادة تعلم منازل القمر، ولم يرخص فيه ابن عيينة، ذكره حرب عنهما، ورخص في تعلم المنازل أحمد وإسحاق».

المؤلف في هذا الكلام لخص ما ذكره حرب الكرماني في مسائله عن الإمام أحمد، فقد ذكر قول قتادة وابن عيينة في الكراهة، وكلام الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما في الإباحة، وقد سبق نقل كلامه في أول البحث.

قوله: «منازل القمر»، هي ثمانية وعشرون منزلا، ينزلها القمر في كل شهر: أربعة عشر منها شامية، وأربعة عشر منها يمانية، فأولها الشرطين،

(١) فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٢٩٥).

والبطين، والثريا، والدبران، والهقعة، والهنعة، والذراع، والنثرة، والطرف، والجبهة، والزبرة، والصرفة، والعواء، والسماك، وهو آخر الشامية، والغفر، والزبانا، والإكليل، والقلب، والشولة، والنعائم، والبلدة، وسعد الذابح، وسعد بلع، وسعد السعود، وسعد الأخبية، ومقدم الدلو، ومؤخر الدلو، والحوت(١).

قال المؤلف: «وعن أبي موسىٰ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدمن الخمر، وقاطع الرحم، ومصدق بالسحر»(٢)، رواه أحمد وابن حبان في «صحيحه».

قوله: «ثلاثة لا يدخلون الجنة»، ليس المقصود من الحديث الحصر في ثلاثة، فإنه قد جاءت نصوص فيها نفي دخول الجنة عن غير هؤلاء، ومن ذلك قوله ﷺ: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والمدمن علىٰ الخمر، والمنان بما أعطىٰ»(٣).

وهذا من نصوص الوعيد، وقد نص عدد من أئمة السلف علىٰ كراهة تأويلها والخوض في تفسيرها، يقول الإمام أحمد: «هذه الأحاديث التي جاءت: «**ثلاث من كن فيه فهو منافق**» هذا علىٰ التغليظ، نرويها كما جاءت ولا نفسرها. وقوله: «**لا ترجعوا بعدي كفارا ضلالا يضرب بعضكم رقاب بعض**»، ومثل: «**إذا التقىٰ المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»، ومثل: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»، ومثل: «**من قال لأخيه: يا كافر فقد باء بها أحدهما**»، ومثل: «**كفر بالله تبرؤ من نسب، وإن دق**». ونحوه

(١) انظر: الأنواء في مواسم العرب، ابن قتيبة (١٦).

(٢) رواه أحمد (١٩٥٦٩)، وابن حبان في صحيحه (٥٣٤٦)، والحاكم في المستدرك (٤/١٤٦).

(٣) رواه النسائي (٢٥٦٢)، وهو حديث صحيح.

من الأحاديث مما قد صح وحفظ فإنا نسلم له وإن لم يعلم تفسيرها، ولا يتكلم فيه ولا يجادل فيه ولا تفسر هذه الأحاديث إلا بمثل ما جاءت»[١].

والصحيح أن مراد الإمام أحمد بقوله هذا أنه لا يخاض في معاني نصوص الوعيد، لأن الخوض في معانيها يضعف وقعها علىٰ النفوس، ويدخل الجدل فيها، فلا يكون فيها ردع للعصاة، وليس مقصوده أن معانيها لا تعلم بحال، ولأجل هذا فإنه إن وجدت حاجة للخوض في معاني نصوص الوعيد فلا بأس بذلك.

وقد حمل كثير من الشراح الوعيد في هذا الحديث علىٰ حالة الاستحلال، وهذا ليس صحيحا، فإن المستحل للمحرم يكفر سواء فعله أو لم يفعله.

والأقرب فيه أن المراد به لا يدخلون الجنة دخولا أوليا، وإنما يدخلونها بعد العذاب إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه.

وقد حمل الخوارج هذا الحديث ونحوه علىٰ الكفر الأكبر، وجعلوه دليلا علىٰ أن فاعل الكبيرة كافر خارج عن ملة الإسلام، وهذا القول باطل.

فائدة:

نفي دخول الجنة في النصوص الشرعية جاء علىٰ نحوين:

الأول: نفي الدخول الأبدي، أي: إنه لا يدخل الجنة أبدا، وهذا في حق الكفار.

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٧٥).

الثاني: نفي الدخول الأولي، أي: إنه لا يدخلها أولا، وإنما بعد عذاب، أو انتظار في الأعراف، وهذا في حكم المسلمين العصاة.

قوله: «**مدمن خمر**»، أي: مداوم علىٰ شربها، مأخوذ من مادة دمن، وهي تعني الثبات واللزوم[(١)].

قوله: «**وقاطع رحم**»، المراد بالرحم: القرابة، والمعنىٰ: الذي لا يصل قرابته ولا يتواصل معهم.

وليس المراد بالصلة الزيارة فقط، وإنما يدخل فيها الإعانة والمساعدة، فصلة القرابة في الجوع: التصدق عليهم وإعطاؤهم ما يسد جوعهم[(٢)].

قوله: «**ومصدق بالسحر**»، أي: أقر بما يقوله السحرة، سواء عن سؤال مباشر لهم أو عن سماع من غير سؤال، ويدخل في السحر كل من يدعي الغيب، ومنهم المنجم، وفي الحديث: «من اقتبس شعبة من النجوم، فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد».

ولا يدخل في الحديث المصدق بأن للسحر حقيقة أو أن للسحر تأثيرا، فإن هذه أمور ثابتة ليست مقصودة بالحديث.

وقد سبق التنبيه علىٰ أن ذكر هذه الأعمال الثلاثة في حديث واحد لا يلزم منها أن تكون متساوية في حجم المخالفة للشريعة.

* * *

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٢٩٨).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/ ١٣).

(٣٠)

بَابُ

ما جاء في الاستسقاء بالأنواء

يُقصد بهذا الباب بيان حكم الاستسقاء بالنجوم والكواكب وما جاء فيه من الوعيد، وإذا كان الأمر كذلك، فلو قيل: باب من الشرك الاستسقاء بالأنواء أو عبارة نحوها، لكان أوضح في بيان المقصود وتحديده.

قوله: «**الاستسقاء**»، وهو طلب السقيا، كالاستغفار، وهو طلب المغفرة، والاستعانة، وهي طلب المعونة.

قوله: «**بالأنواء**»، جمع نوء، وهي منازل القمر، وقد سبق في الباب السابق أنها ثمانية وعشرون منزلا.

ونبه بعض الشراح علىٰ أن هذا الباب وما بعده متعلق بأعمال القلوب، وذكر أن هذا الباب متعلق بنسبة النعم إلىٰ غير الله تعالىٰ(١).

معنىٰ النوء:

اختلفت مقالات العلماء في تعريف النوء، فقد قال الخطابي: «النوء: الكوكب، ولذلك سموا منازل القمر الأنواء، وإنما سمي النجم نوءا، لأنه ينوء طالعا عند مغيب رقيبه من ناحية المغرب»(٢).

ويقول ابن قتيبة: «معنىٰ النّوء: سقوط النجم منها في المغرب، وطلوع آخر يقابله من ساعته في المشرق»(٣).

---

(١) انظر: القول السديد، السعدي (١١١).

(٢) أعلام الحديث (١/٥٥٣).

(٣) الأنواء في مواسم العرب (٦).

ويبين ابن قتيبة كيفية نسبة الحوادث إلىٰ الأنواء عند العرب فيقول: «اختلفوا أيضا في قدر مدة النوء، فقال بعضهم: إذا سقط النجم فما بين سقوطه إلىٰ سقوط التالي له، هو نوؤه، وذلك ثلاثة عشر يوما علىٰ ما بيّنت، فكل ما كان في هذه الثلاثة عشر يوما من مطر أو ريح أو حرّ أو برد، فهو في نوء ذلك النجم الساقط، فإذا سقط بعده التالي له، نُسب ما كان بعده إلىٰ انقضاء ثلاثة عشر يوما إلىٰ نوئه.

وقال آخرون: بل لكل نجم من هذه الثمانية والعشرين وقت لنوئه من الثلاثة عشر يوما. فما كان في ذلك الوقت نسب إلىٰ النجم، وما كان بعد مضي ذلك الوقت في الثلاثة عشر يوما، لم ينسب إليه . . . وهذا القول أعجب إلى من الأول»(١).

كيفية نسبة العرب المطر للنوء:

يقول ابن قتيبة: «تدبرت ما جاء في الشعر من نسبة العرب المطر إلىٰ نوء النجم، فوجدته نوعين:

أحدهما: أن يجعلوا نوء النجم علما للمطر ووقتا له، كما يجعلون الشتاء للبرد وقتا، والقيظ للحرّ وقتا، وكما يقولون لمطر الشتاء: الشتيّ، فينسبونه إليه، لأنه وقت له، ومن ذهب منهم إلىٰ هذا المذهب، ونوىٰ في النوء هذه النيّة، فقال: مطرنا بنوء الثريا، يريد حين تبيّن ناءت، لم يكن بذلك بأس، ولا عليه فيه إن شاء الله جناح، وإليه ذهب ابن عباس في قوله للمرأة التي جعل زوجها أمرها في يدها؛ فطلقته: خطّأ الله نوءها ألا طلّقت نفسها، يريد: أخلىٰ الله نوءها من المطر، والمعنىٰ: حرمها الله الخير كما

---

(١) المرجع السابق (٩).

حرم من لم يمطر وقت المطر، وكذلك قول عمر للعباس حين استسقىٰ به: يا عمّ رسول الله، كم بقي من نوء الثريا، فإن العلماء بها يزعمون أنها تعترض في الأفق سبعا، كأنه علم أن نوء الثريا وقت يرجىٰ فيه المطر، ويؤمّل فسأله عنه أَخَرج، أم بقيت منه بقيّة؟

والنوع الآخر: هو أن يجعل الفعل للكوكب، فيكون عنده هو الذىٰ أنشأ السحاب، وأتىٰ بالمطر، وهذا من أمور الجاهلية، وإياه أراد رسول الله ﷺ: «ثلاث من أمور الجاهلية: الطعن في الأنساب، والنياحة، والأنواء»، وقال: «إن الله ﷻ يقول ما أنعمت علىٰ عبادي نعمة إلّا أصبحت طائفة منهم بها كافرين، يقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا؛ فأما من آمن بي، وحمدني علىٰ سقياي، فذلك الذىٰ آمن بي، وكفر بالكواكب»، وقال: «لو أن الله حبس القطر عن الناس سبع سنين، ثم أرسله، أصبحت به طائفة كافرين؛ يقولون: مطرنا بنوء المجدح»، وقال ابن عباس في قول الله جل وعز: «وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون»: أراد الأنواء، والرزق ها هنا بمعنىٰ الشكر، أي: تجعلون شكركم لله علىٰ ما رزقكم أن تنسبوا ذلك الرزق إلىٰ الكواكب»[(١)].

وأشار ابن قتيبة إلىٰ أن اعتقاد العرب ذلك مقارب لمعنىٰ السببية، وقرن بينه وبين كون الرياح سببا في الأمطار، حيث يقول معلقا: «ولولا أن رسول الله ﷺ ذمّ مذاهب العرب في الأنواء، فدل ذلك علىٰ أنه لا عمل للنوء في السحاب والرياح والمطر، لساغ للظان بإكثار العرب في هذا أن يظن أن للنوء عملا في المطر، كعمل الريح في إنشاء السحاب، واستنزال المطر وإلقاح الشجر، وكعمل القمر في المدّ والجزر، وهذه أشياء سخرها

(١) الأنواء ومواسم العرب (١٣-١٥).

الله ﷻ ووصف الخلق بها، فلم تَعْدُ ما سخرت له، والأفعال مضافة إليها، والفعل لله ﷻ بها»[١].

حكم الاستسقاء بالأنواء:

الاستسقاء بالأنواء -بمعنىٰ طلب السقيا منها- محرم مطلقا، وهو في تحريمه علىٰ مراتب:

المرتبة الأولىٰ: أن يكون شركا أكبر، وذلك في صورتين:

الصورة الأولىٰ: أن يدعو الأنواء ويتقرب إليها لتنزل المطر، كأن يقول: يا نوء كذا وكذا أغثنا، فهذا شرك أكبر؛ لأنه دعاء لغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله.

الصورة الثانية: أن ينسب المطر إلىٰ الأنواء علىٰ أنها فاعلة له، فهذا شرك أكبر؛ لأنه نسب شيئا لا يقدر عليه إلا الله إلىٰ بعض المخلوقات.

المرتبة الثانية: أن يكون شركا أصغر، وهو أن يتعلق قلب العبد بالنوء ويغفل عن قدرة الله وتدبيره للكون، أو ينسب المطر إلىٰ النوء مع الغفلة عن شكر الله تعالىٰ ونسبة الفضل إليه.

وكثير من شراح التوحيد يجعلون الضابط في هذه المرتبة هو أن يجعل الأنواء سببا في نزول المطر مع اعتقاده أن الله هو الخالق المدبر.

وهذا الضابط مبني علىٰ التسليم بقاعدة: جعل ما ليس سببا شرعا ولا قدرا، سببا يعد شركا أصغر، وقد سبق بيان أن هذه القاعدة لا دليل عليها.

---

(١) المرجع السابق (١٩).

تنبيه:

بقيت صورة أخرىٰ، وهي أن ينسب المطر إلىٰ الأنواء علىٰ معنىٰ أنها وقت له، وليست مؤثرة فيه، وقد ذكر بعض الشراح أن هذه الصورة داخلة في الاستسقاء بالأنواء، والصحيح أنها ليست داخلة؛ لأنه ليس فيها طلب ولا نسبة تأثير، وإنما هي خبرية محضة عن وقت نزول المطر.

وهذه الصورة -أعني نسبة المطر إلىٰ النوء نسبة وقت- لها صيغتان:

الصيغة الأولىٰ: أن يقول: مطرنا في نوء كذا، وهذه الصورة أباحها كثير من العلماء، وذهب الآمدي إلىٰ كونها مكروهة إلا أن يقول معها: برحمة الله[(١)].

الصيغة الثانية: أن يقول: مطرنا بنوء كذا، ويقصد الظرفية لا التأثير، فهذه الصيغة فيها خلاف بين العلماء[(٢)]:

فقال بعضهم، ومنهم النووي: مكروهة كراهة تنزيه؛ لأن الكلمة محتملة للكفر، فيساء الظن بالمسلم، ولأنها شعار أهل الجاهلية[(٣)]، ويقول الشافعي: «من قال مطرنا بنوء كذا علىٰ معنىٰ مطرنا في وقت كذا، فلا يكون كفرا، وغيره من الكلام أحب إلي منه»[(٤)]

وأشار بعض المتأخرين إلىٰ إباحتها؛ لأن الباء تأتي في العربية بمعنىٰ الظرف والوقت[(٥)].

---

(١) انظر: المبدع، ابن مفلح (٢/ ٢١٥)، والإنصاف، المرداوي (٥/ ٤٣٩)، وفتح الباري، ابن رجب (٩/ ٢٦٤).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن رجب (٩/ ٢٦٤).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم (١/ ٢٤٦).

(٤) الأم (١/ ٢٥٢).

(٥) حاشية الخلوتي علىٰ منتهىٰ الإرادات (١/ ٥٢٢)، وانظر: شرح السنة، البغوي (٤/ ٤٢١).

وقال بعضهم: محرمة، لأنها من الشرك الخفي، وسدا لذريعة الوقوع في الشرك[(١)].

والأقرب القول بالتحري؛ لأن ظاهرها يدل علىٰ نسبة المطر إلىٰ النوء، وقد كان السلف يشددون في الجمل التي فيها نسبة المطر إلىٰ السحاب، فقد «ذكر الشافعي أنه بلغه، أن عمر سمع شيخا يقول -وقد مطر الناس-: أجاد ما أقرىٰ المجدح الليلة، فأنكر ذلك عمر عليه، وروىٰ ابن أبي الدنيا بإسناده، عن سلم العلوي، قال: كنا عند أنس، فقال رجل: إنها لمخيلة للمطر، فقال أنس: إنها لربها لمطيعة»[(٢)]، يشير أنس إلىٰ أنه لا يضاف المطر إلىٰ السحاب، بل إلىٰ أمر الله ومشيئته.

وذكر ابن عبد البر، عن الحسن، أنه سمع رجلا يقول: طلع سهيل، وبرد الليل، فكره ذلك، وقال: إن سهيلا لم يأت قط بحر ولا برد، قال: وكره مالك أن يقول الرجل للغيم والسحابة: ما أخلقها للمطر»[(٣)].

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب أربعة نصوص: آية وثلاثة أحاديث:

النص الأول: قوله: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢].

قوله تعالىٰ: «وتجعلون رزقكم»، اختلف العلماء في معنىٰ الرزق، فذهب الجمهور إلىٰ أن المراد به الشكر، فيكون معنىٰ الآية: وتجعلون شكر الله علىٰ رزقه إياكم التكذيب، وذلك كقول القائل الآخر: جعلت إحساني إليك إساءة منك إلي، بمعنىٰ: جعلت شكر إحساني، أو ثواب

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ٩٢١)، والقول المفيد (٢/ ١٥٧).

(٢) رواه ابن أبي الدنيا في «المطر والرعد والبرق» رقم (٢١)

(٣) فتح الباري، ابن رجب (٩/ ٢٦٤).

إحساني إليك إساءة منك إلي، وقال بعضهم المراد بالرزق: الحظ والنصيب.

والصحيح قول الجمهور، وقد روي عن النبي ﷺ قال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]، يقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا»(١).

النص الثاني: عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة؛ والنائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب»(٢).

قوله: «أربع» ذكر العدد هنا لا يراد به الحصر، وإنما خصت هذه الأربع لانتشارها، أو لحاجة الناس للتنبيه عليها، وتنطبق عليه مسألة مفهوم العدد؛ فمن قال: العدد لا مفهوم له، قرر أنه لا يراد به الحصر، ومن قال بأن العدد له مفهوم، يذكر بأن المفهوم لا يعمل به إذا خالفه منطوق.

قوله: «في أمتي»، المراد هنا أمة الإجابة، وقد سبق أن الأمة في كلام الله ورسوله قسمان: أمة الإجابة، وأمة الدعوة، وذكرنا فيما مضىٰ بعض مسالك التفريق بينهما في النصوص.

قوله: «من أمر الجاهلية»، أي: من صفات أهل الجاهلية التي كانت معروفة لديهم.

والمراد بالجاهلية من حيث الأصل: كل ما خالف الشريعة وتناقض معها، وبعضهم خص الجاهلية بزمان، فقال: هي ما كان قبل بعثة

---

(١) رواه أحمد (٨٤٩)، والترمذي (٣٢٩٥)، والطبري في تفسيره (٢٢/ ٣٦٨).

(٢) رواه مسلم (٩٤٣).

النبي ﷺ، وذهب إلىٰ أنه لا جاهلية بعد الإسلام[١].

إطلاقات لفظ الجاهلية:

لفظ الجاهلية له إطلاقان:

الإطلاق الأول: الجاهلية المطلقة، فيقال: نحن نعيش في جاهلية، أو إن الأمة تعيش في جاهلية، فهذا لا يجوز، فإنه لا تزال في أمة الإسلام طائفة علىٰ الحق منصورة لا تبرح عنه.

وقد خالف في هذا الإطلاق عدد من المعاصرين الذين يتصفون بالغلو في الأحكام، فأخذوا يطلقون لفظ الجاهلية علىٰ المجتمعات الإسلامية، أو علىٰ عصرنا الحاضر، فتراهم يصفون المجتمعات الإسلامية بأنه مجتمعات جاهلية، وأن عصرنا عصر جاهلية[٢].

الإطلاق الثاني: الجاهلية المقيدة، كأن يقول: هذا البلد يعيش الجاهلية، أو هذا الشخص يتصف بالجاهلية، ونحو ذلك، فهذا جائز، لقول النبي ﷺ لأبي ذر: «إنك امرؤ فيك جاهلية»[٣].

يقول ابن تيمية في بيان هذا التقسيم: «لفظ الجاهلية قد يكون اسما للحال، وهو الغالب في الكتاب والسنة، وقد يكون اسما لذي الحال، فمن الأول قول النبي ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه: «**إنك امرؤ فيك جاهلية**»، وقول عمر: «إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة»، وقول عائشة: «كان النكاح في الجاهلية علىٰ أربعة أنحاء»، وقولهم: «يا رسول الله، كنا في جاهلية وشر»، أي: في حال جاهلية، أو طريقة جاهلية، أو عادة جاهلية ونحو

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٨٣/٧).

(٢) انظر: الغلو في الدين، عبد الرحمن اللويحق (٣٢٣-٣٢٥).

(٣) رواه البخاري (٣٠)، ومسلم (١٦٦١).

ذلك، فإن الجاهلية وإن كانت في الأصل صفة، لكنه غلب عليها الاستعمال حتىٰ صارت اسما، ومعناها قريب من معنىٰ المصدر.

وأما الثاني، فتقول: طائفة جاهلية وشاعر جاهلي، وذلك نسبة إلىٰ الجهل الذي هو عدم العلم، أو عدم اتباع العلم، فإن من لم يعلم الحق، فهو جاهل جهلا بسيطا، فإن اعتقد خلافه، فهو جاهل جهلا مركبا . . .

فأما بعد مبعث الرسول ﷺ قد تكون في مصر دون مصر، كما هي في دار الكفار، وقد تكون في شخص دون شخص، كالرجل قبل أن يسلم، فإنه في جاهلية وإن كان في دار الإسلام، فأما في زمان مطلق، فلا جاهلية بعد مبعث محمد ﷺ، فإنه لا تزال من أمته طائفة ظاهرين علىٰ الحق إلىٰ قيام الساعة.

والجاهلية المقيدة قد تقوم في بعض ديار المسلمين، وفي كثير من الأشخاص المسلمين، كما قال ﷺ: «أربع في أمتي من أمر الجاهلية»، وقال لأبي ذر: «إنك امرؤ فيك جاهلية»، ونحو ذلك»[١].

حكم الأمور التي أضيفت إلىٰ الجاهلية:

الأصل أن ما أضيف إلىٰ الجاهلية في نصوص الشريعة أنه مذموم محرم[٢]، ولكن الأمور التي أضيفت إلىٰ الجاهلية ليست علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هي علىٰ مراتب، فبعضها شرك أكبر، وبعضها شرك أصغر، وبعضها محرم.

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٢٥٤-١٥٦).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٢٣٥).

فائدة:

الأمور التي أضيفت إلىٰ الجاهلية في القرآن أربعة:

الأمر الأول: الظن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

الأمر الثاني: الحكم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

الأمر الثالث: التبرج، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

الأمر الثالث: الحمية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦].

قوله: «**لا يتركونهن**»، أي: إن هذه الصفات ستبقىٰ في أمة الإسلام، ولن تزول، والمراد به مجموع الأمة، وليس جميع أفرادها.

قوله: «**الفخر بالأحساب**»، الفخر هو التعاظم والمباهاة، والأحساب واحدها الحسب، وهو ما خلّفه الآباء والأجداد لذريتهم من المفاخر والمكارم، وذكر بعض العلماء أن الحسب هو ما يكون في الرجل من صفات، وإن لم يكن آباؤه كذلك.

قوله: «**والطعن في الأنساب**»، الطعن هو السب والشتم، والأنساب واحدها النسب، وهو أصل الإنسان وسلسلة آبائه، ومعنىٰ الحديث: سب الناس في أنسابهم وعيبها واحتقارها والاستخفاف بها.

والفرق بين الحسب والنسب أن الحسب يتعلق بما يكتسبه الآباء من المآثر والمكارم، والنسب راجع إلىٰ صفتهم التي خلقهم الله عليها.

قوله: «**والاستسقاء بالنجوم**»، أي: طلب السقيا من النجوم أو نسبتها إليها نسبة تأثير.

قوله: «**والنياحة**»، في تعريفها خلاف، فقيل: هي رفع الصوت بالندب علىٰ الميت، والندب: هو ذكر محاسن الميت، فرفع الصوت بذكر محاسن الميت هو النياحة، وقيل: هي البكاء علىٰ الميت بصياح وعويل وجزع، سواء كان فيه ذكر محاسن الميت أو لا.

قوله: «**والنائحة**»، أي: المرأة النائحة، ولا بد من التنبيه علىٰ أن هذا الحكم ليس خاصا بالنساء، وإنما يشمل الرجال أيضا، وإنما ذكرت المرأة هنا؛ لأن الغالب أن النياحة إنما تقع من النساء أكثر من غيرهن، فخرج الحكم مخرج الغالب، وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له(١).

قوله: «**إذا لم تتب قبل موتها**»، هذا تنبيه علىٰ شرط من شروط قبول التوبة، وهو حصولها قبل الممات.

وظاهر هذا القول أن الكبيرة لا تغفر إلا بالتوبة، ولا تغفر بغيرها؛ لأنه ربط انتفاء العقوبة عنها بالتوبة، وهي مسألة مشهورة، اختلف العلماء فيها علىٰ أقوال(٢):

القول الأول: أن الكبيرة قد تكفر ببعض الحسنات الكبيرة، وهو اختيار ابن المنذر والقرطبي وغيرهما، واستدلوا بعدد من النصوص، منها قوله ﷺ: «**من حج فلم يرفث ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه**»(٣)،

---

(١) انظر: الفوائد السنية، البرماوي (٣/ ٩٩٣)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٨٩٤).

(٢) انظر في هذه الأقوال والمراجع المتعلقة بها: موانع إنفاذ الوعيد: عيسىٰ السعدي (٨٠).

(٣) رواه البخاري (١٥٢١)، ومسلم (١٣٥٠).

وبقوله ﷺ: «القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين»[١]، فظاهر هذه النصوص أن تلك الأعمال الصالحة تكفر الكبائر.

القول الثاني: أن الكبيرة لا تكفر إلا بالتوبة، وهو قول كثير من العلماء، واستدلوا بعدد من النصوص، ومنها حديث الباب، ومنها قوله ﷺ: «الصلوات الخمس، والجمعة إلىٰ الجمعة، ورمضان إلىٰ رمضان، مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»[٢]، قالوا: فهذه الأحاديث تدل علىٰ أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة، وهي تقيد الإطلاق الموجود في النصوص الأخرىٰ.

والأقرب القول الأول، وفي بيان ترجيحه وبيان ما في القول الثاني من خطأ، يقول الصنعاني: «مقادير الطاعات مختلفة، لا يعلم قدر كل طاعة إلا الله، فيجوز أن يكون من الطاعات ما يكفر الكبائر كما ورد في الحج أنه: «يخرج منه كيوم ولدته أمه»، وغيره مما لم يقيد بذلك القيد، كما ورد في المريض: «أنه لا يزال به البلاء حتىٰ يتركه يمشي، وليس عليه خطيئة »، فحمل هذه المطلقات علىٰ تلك المقيدات لا يتم، إلا إذا علم تساويهما في قدر الجزاء عند الله، وهو لا يعلم إلا بإعلام الله ورسوله ﷺ، وحينئذ فيجوز أن بعض الطاعات تكفر الكبائر، فلا يتم اطراد التقييد . . . علىٰ أنه لا يخفىٰ عليك أن هذا كله مشي معهم علىٰ ظاهر قولهم: إن هذه المطلقات مقيدات بما قُيد به بعض الطاعات من قيد اجتناب الكبائر، وعُلم من الأصول أنه لا يلحق المطلق بالمقيد إلا إذا اتحد سببهما وحكمهما، وهنا

(١) رواه مسلم (١٨٨٦).

(٢) رواه مسلم (٢٣٣).

الاختلافات أوضح من الشمس، ولا سبيل إلىٰ القياس لما سمعت من عدم الجامع وتعيينه»[١].

قوله: «تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب»، السربال: القميص، والقطران: دهن يدهن به الجمل الأجرب، والدرع: لباس المرأة، والجرب: المرض المعروف، والمعنىٰ أنها تبعث يوم القيامة كأن عليها قميصا أسود ودرعا بسبب كثرة القطران علىٰ جسدها، وكثافة الجرب عليه.

يقول ملا علي القاري: «يعني: النائحة تلبس في المصيبة قميصا أسود للمصيبة، وتخدش وجهها، وتخدش أيضا قلوب الحاضرين بما تعد من خصال الميت، فيجازيها الله تعالىٰ يوم القيامة بأن يلبسها لباسا من قطران، ولباسا من جرب، ولباس القطران يكون أسود، ويسرع اشتعال النار فيه، ومعنىٰ لباس الجرب: أنه يصير جلدها أجرب حتىٰ يكون جربها كقميص علىٰ أعضائها، وإنما فعل بها هذا؛ لتحك وتخدش أعضاءها من الجرب، كما خدشت وجهها وقلوب الحاضرين بكلماتها»[٢].

وبناء عليه فهذا الحديث لا يناقض الأحاديث الأخرىٰ التي فيها أن الناس يحشرون يقوم القيامة عراة حفاة؛ لأن حديث الباب لا يثبت اللباس للنائحة، وإنما يصور ما يصيبها من عقاب وكأنه لباس.

وهذا الحديث يدل علىٰ تحريم النياحة[٣]، وأنها كبيرة من كبائر

(١) العدة علىٰ إحكام الأحكام (١/ ١٩٢).

(٢) المفاتيح شرح المصابيح (٢/ ٤٥٨).

(٣) انظر: عدة الصابرين، ابن القيم (١٣٤).

الذنوب، وقد نص علىٰ حرمتها أحمد وقرره الشافعية[١]، وحكىٰ ابن عبد البر الإجماع علىٰ ذلك، واستدلوا بهذا الحديث، وبقوله ﷺ: «**اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في الأنساب والنياحة**»[٢].

وذهب بعض المتأخرين من أصحاب أحمد إلىٰ أنها مكروهة، واستدلوا بما سيأتي من حديث أم عطية وغيرها.

والصحيح القول الأول، لصحة النصوص في النهي وظهورها في الدلالة.

إشكالات ودفعها:

مع ظهور دلالة هذا الحديث وغيره من الأحاديث في تحريم النياحة علىٰ الميت؛ إلا أن ثمة نصوصا أخرىٰ تعارض في ظاهرها هذا الحكم، ومنها:

النص الأول: حديث أم عطية، وفيه: «ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة يدها، فقال: أسعدتني فلانة فأريد أن أجزيها، فما قال لها النبي ﷺ شيئا، فانطلقت ورجعت، فبايعها»[٣]، ظاهر هذا الحديث أن النبي ﷺ لم ينكر علىٰ المرأة التي ذكرت أنها ستنوح مع امرأة ناحت معها.

وقد أجاب العلماء عن هذا الحديث بعدد من الأجوبة، منها: أن النهي عن النياحة لم يكن جازما، وإنما كان علىٰ جهة الكراهة، ثم جزم به بعد بيعة النساء، ومنها: أن حديث أم عطية كان قبل تحريم النياحة، ومنها:

(١) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي (٢/٥٦٨)، والزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (١/ ٢٦٤).

(٢) رواه مسلم (٦٧).

(٣) رواه البخاري (٤٨٩٢).

أن ذلك الاستثناء خاص بتلك المرأة، وقيل غير ذلك، ورجح ابن حجر الوجه الأول[١].

النص الثاني: حديث أنس بن مالك أن أم الربيع بنت البراء أتت النبي ﷺ بعد استشهاد ابنها، فقالت: يا نبي الله ألا تحدثني عن حارثة، وكان قتل يوم بدر أصابه سهم غرب، فإن كان في الجنة صبرت، وإن كان غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء»[٢].

وقد أجاب عنه العلماء بعدد من الأجوبة، منها: أن قولها هذا كان قبل تحريم النياحة، ومنها: أنها لم تذكر البكاء، وإنما قالت: اجتهدت عليه في الدعاء، ورجح ابن حجر القول الأول[٣].

النص الثالث: أن أبا بكر دخل علىٰ النبي ﷺ بعد وفاته، فوضع فمه بين عينيه، ووضع يديه علىٰ صدغيه، وقال: «وا نبياه، وا خليلاه، وا صفياه»[٤]، وأن فاطمة رضي الله عنها رفعت صوتها عند موت أبيها فقالت: «يا أبتاه، أجاب ربا دعاه، يا أبتاه، من جنة الفردوس مأواه، يا أبتاه إلىٰ جبريل ننعاه»[٥].

وقد أجاب العلماء بعدد من الأجوبة، ومنها: أن ما صدر من أبي بكر وفاطمة أمر يسير لا يدخل في التسخط والنياحة، ومنها: أن تلك الألفاظ إذا كان الميت متصفا بها لا يمنع ذكرها بعد موته، بخلاف ما إذا كانت فيه

---

(١) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (٢/ ٥٩٠)، وعدة الصابرين، ابن القيم (١٣٩)، وفتح الباري، ابن حجر (٨/ ٧٨٤).

(٢) رواه البخاري (٢٨٠٩).

(٣) انظر: فتح الباري (٦/ ٣٤).

(٤) رواه أحمد (٢٤٠٢٩).

(٥) رواه البخاري (٤٤٦٢).

ظاهرا، وهو في الباطن بخلافه أو لا يتحقق اتصافه بها[١].

النص الثالث: ولهما عن زيد بن خالد قال: «صلىٰ لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية علىٰ إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل علىٰ الناس. فقال: هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب»[٢].

قوله: «**صلىٰ لنا**»، أي: صلىٰ بنا، وإلا فإن الصلاة لا تكون إلا لله تعالىٰ.

قوله: «**بالحديبية**»، فيها لغتان، بضم الحاء وفتح الدال وتخفيف الياء، وبتشديد الياء، وهي مكان قرب مكة، جهة الشمال.

قوله: «**علىٰ إثر**»، أي: عقبه وبعده.

قوله: «**سماء**»، أي: مطر، والعرب تسمىٰ المطر سماء؛ لأنه ينزل من جهة العلو، ولهذا قال بعضهم:

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا[٣]

قوله: «**فلما انصرف**»، أي: أقبل علىٰ الناس بعد الانتهاء من صلاته، وظاهر الكلام أنه قال هذا الخبر قبل أن يقول الأذكار التي تقال بعد الانتهاء

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٨/ ١٤٩) واللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، البرماوي (١١/ ٤٧٨)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (١٨/ ٧٥)، وكشف اللثام شرح عمدة الأحكام، السفاريني (٣/ ٣٦٨).

(٢) رواه البخاري (٨١٠)، ومسلم (٧١).

(٣) هذا البيت لمعاوية بن مالك. انظر: الأصمعيات (٢١٤).

من الصلاة، وفيه دليل علىٰ إباحة مثل هذا الصنيع إذا وجدت الحاجة.

قوله: «هل تدرون ماذا قال ربكم؟»، استعمل أسلوب الاستفهام للتشويق وشد الانتباه، وفيه إثبات صفة القول والكلام لله تعالىٰ، وهي تدل علىٰ أن الله تعالىٰ يتكلم بمشيئته واختياره[(١)].

قوله: «قالوا: الله ورسوله أعلم»، فيه حسن أدب الصحابة ﭫ مع الرسول ﷺ.

قوله: «قال: أصبح من عبادي»، قيل: الإضافة هنا إضافة عامة، فلا تقتضي إثبات الإسلام للعباد، وقيل: إضافة خاصة، وهي تقتضي إثبات الإسلام للعباد المذكورين في القصة.

قوله: «مؤمن بي وكافر»، تحديد المراد بالكفر والشرك في الحديث محتمل، فقد يراد به الأكبر منهما، وقد يراد به الأصغر، يقول ابن رجب: «إضافة نزول الغيث إلىٰ الأنواء، إن اعتقد أن الأنواء هي الفاعلة لذلك، المدبرة له دون الله ﻷ، فقد كفر بالله، وأشرك به كفرا ينقله عن ملة الإسلام، ويصير بذلك مرتدا، حكمه حكم المرتدين عن الإسلام، إن كان قبل ذلك مسلما، وإن لم يعتقد ذلك، فظاهر الحديث يدل علىٰ أنه كفر نعمة الله، وقد سبق عن ابن عباس، أنه جعله كفرا بنعمة الله ﻷ، وقد ذكرنا في « كتاب: الإيمان» أن الكفر كفران: كفر ينقل عن الملة، وكفر دون ذلك، لا ينقل عن الملة، وقد بوب البخاري عليه هنالك، فإضافة النعم إلىٰ غير المنعم بها بالقول كفر للمنعم في نعمه، وإن كان الاعتقاد يخالف ذلك، والأحاديث والآثار متظاهرة بذلك»[(٢)]، ويقول القاضي عبدالجبار المعتزلي:

(١) انظر: فتح الباري، ابن رجب (٩/ ٢٥٩).
(٢) فتح الباري (٩/ ٢٦٠).

«من أضاف المطر إلىٰ الكواكب فعلا أو طبعا، فعنده يكون كافرا، فأما إذا أضافه إليه بأن زعم أنه دلالة عليه فليس كفرا»[(١)].

ويقول ابن حجر: «يحتمل أن يكون المراد بالكفر هنا كفر الشرك - الأكبر- بقرينة مقابلته بالإيمان، ولأحمد من رواية نصر بن عاصم الليثي عن معاوية الليثي مرفوعا: «يكون الناس مجدبين، فينزل الله عليهم رزقا من السماء من رزقه، فيصبحون مشركين، يقولون: مطرنا بنوء كذا».

ويحتمل أن يكون المراد به كفر النعمة، ويرشد إليه قوله في رواية معمر عن صالح عن سفيان: «فأما من حمدني علىٰ سقياي، وأثنىٰ علي، فذلك آمن بي»، وفي رواية سفيان عند النسائي والإسماعيلي نحوه، وقال في آخره: «وكفر بي، أو قال كفر نعمتي»، وفي رواية أبي هريرة عند مسلم قال الله: «ما أنعمت علىٰ عبادي من نعمة إلا أصبح فريق منهم كافرين بها»، وله في حديث ابن عباس: «أصبح من الناس شاكر، ومنهم كافر».

وعلىٰ الأول حمله كثير من أهل العلم، وأعلىٰ ما وقفت عليه من ذلك كلام الشافعي، قال في الأم: «من قال مطرنا بنوء كذا وكذا علىٰ ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر إلىٰ أنه مطر نوء كذا، فذلك كفر، كما قال رسول الله ﷺ، لأن النوء وقت، والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئا»[(٢)].

وممن حمله علىٰ الكفر الأصغر أبو عبيد القاسم بن سلام وابن قدامة، وابن مفلح وابن رجب وغيرهم[(٣)].

---

(١) الأمالي (٣٨١).

(٢) فتح الباري (٢/ ٥٢٣).

(٣) انظر: الإيمان (٧١)، والمغني (٣/ ٣٥٨)، والفروع (٣/ ٢٣٤)، وفتح الباري، ابن رجب (٩/ ٢٦٠).

وحمْل أولئك العلماء الحديث علىٰ الكفر الأصغر يدل علىٰ أمر مهم، وهو أن اسم الفاعل «كافر» يستعمل في غير الكفر الأكبر، فليس كل لفظ ورد فيه إطلاق اسم «كافر» يلزم أن يكون كفرا أكبر.

وحاصل ما ذكره العلماء من علة في الحكم علىٰ نسبة المطر إلىٰ النوء بالكفر والشرك في هذا الحديث راجع إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: نسبة المطر إلىٰ النوء كان علىٰ ما هو معروف عند العرب من أن النوء هو الذي ينزل المطر من دون الله، وأنه المنشئ للسحاب، والمنزل للمطر، والكفر أو الشرك في هذه الحالة أكبر.

الأمر الثاني: نسبة المطر إلىٰ سببه المخلوق مع الغفلة عن مسببه، وهو الخالق سبحانه، وتعليق القلوب بالنوء مع الغفلة عن تعليقها بفضل الله وشكره، فيكون من باب كفر النعمة والتعلق بالسبب المخلوق، والشرك حينئذ يكون أصغر، وهذا المعنىٰ توارد عليه كثير من شراح الحديث وغيرهم.

وقد جعل عدد من شراح كتاب التوحيد من موجبات الحكم بالشرك في هذ الحديث مجرد اعتقاد أن النوء سبب في نزول المطر، وجعل هذا الحديث دليلا علىٰ إطلاق قاعدة من اتخذ ما ليس بسبب شرعا ولا قدرا فقد وقع في الشرك الأصغر.

وهذا التعليل ليس مستقيما؛ لأنه لا دلالة في الحديث علىٰ هذا المعنىٰ، ولأن مجموع رواياته يدل علىٰ أن العلة في الحكم بالشرك والكفر فيه إما اعتقاد أن النوء هو الذي ينزل المطر من دون الله، أو أن ينسب المطر إلىٰ النوء مع العفلة عن شكر الله ونسبة الفضل إليه، فيكون من باب نسبة النعمة إلىٰ المخلوق، وترك نسبتها إلىٰ الخالق، وهذا الأمر قدر زائد علىٰ مجرد اعتقاد أنه سبب.

بل قد نص عدد من العلماء علىٰ أن اعتقاد أن النوء مجرد سبب في نزول المطر مع نسبة الفضل إلىٰ الله تعالىٰ وتعلق القلب به ليس شركا، وفي هذا المعنىٰ يقول ابن عبد البر: «أما قوله ﷺ حاكيا عن الله ﷻ أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر فمعناه عندي علىٰ وجهين: **أحدهما**: أن القائل مطرنا بنوء كذا، أي: بسقوط نجم كذا، أو بطلوع نجم كذا، إن كان يعتقد أن النوء هو المنزل للمطر والخالق له والمنشئ للسحاب من دون الله، فهذا كافر كفرا صريحا ينقل عن الملة . . .وإن كان أراد أن الله ﷻ جعل النوء علامة للمطر ووقتا له، **وسببا من أسبابه كما تحيىٰ بالأرض الماء بعد موتها وينبت به الزرع، ويفعل به ما يشاء من خليقته،** فهذا مؤمن لا كافر، ويلزمه مع هذا أن يعلم أن نزول الماء لحكمة الله تعالىٰ ورحمته وقدرته»(١).

ومعنىٰ قوله: «**فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته**»، القول هنا يشمل قول اللسان وقول القلب، فيدخل فيه الإقرار اللساني والإقرار القلبي.

قوله: «**وأما من قال: مطرنا بنوء كذا**»، أي: نسب إنزال المطر إلىٰ غير الله من النجوم والكواكب، وظاهر تركيب الحديث أن المقصود به نسبة المطر إلىٰ النوء علىٰ جهة السببية، وليس المقصود به أن النوء هو الذي أنزل المطر؛ إذ لو كان هذا المراد لقال: أمطرنا نوء كذا وكذا، وهذا يؤكد أن المراد بالكفر هنا الكفر الأصغر، ويكون المراد أن أولئك النفر نسبوا المطر إلىٰ سببه، ونسوا مسببه الحقيقي، وهو الله تعالىٰ، فيكون فعلهم من باب كفر النعمة.

---

(١) الاستذكار (٢/ ٤٣٧).

فائدة:

استدل بهذا الحديث بعض العلماء الذين ذهبوا إلىٰ تحريم الاستمطار والمنع منه، والمراد به: أن يقوم الناس بثر مادة علىٰ الغيوم أو حولها لينزل الماء الذين تحتويه، وحين حدثت هذه المسألة وقع خلاف بين العلماء، فمنهم من حرمها واعتمد علىٰ عدد من الأدلة، ومنها حديث باب، ووجه الدلالة منه عندهم أن الله تعالىٰ حرم نسبة المطر إلىٰ السحب، وهذا يدل علىٰ تحريم نسبتها إلىٰ الاستمطار لأن فيه نسبة للمطر إليها.

ومن العلماء من ذهب إلىٰ إباحة الاستمطار، واستندوا إلىٰ أن الاستمطار ليس فيه أي محذور شرعي، فليس فيه ادعاء للغيب، ولا نسبة المطر إلىٰ فعل الإنسان ولا إلىٰ قدرته ومشيته، وإنما غاية ما فيه أن الإنسان يبذل السبب لينزل المطر الذي في السحب إن قدر الله ذلك وشاءه، وهذا المعنىٰ ليس فيه مخالفة للشريعة ولا لمقتضياتها، وهو يشبه إلىٰ حد كبير مسألة التلقيح الصناعي، وغيره من التقنيات المعاصرة.

والقول الثاني هو القول الصحيح؛ لسلامة أدلته وقوتها(١).

النص الرابع: ولهما من حديث ابن عباس معناه، وفيه: قال بعضهم: لقد صدق نوء كذا وكذا، فأنزل الله هذه الآية: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ إلىٰ قوله: ﴿تُكَذِّبُونَ﴾(٢).

ولفظ مسلم: «عن ابن عباس قال: «مطر الناس علىٰ عهد النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: أصبح من الناس شاكر، ومنهم كافر، قالوا: هذه رحمة

(١) انظر: الاستمطار الصناعي للسحب وفق المنظور الشرعي، هيفاء الزيبدي، وهو منشور في الشبكة.

(٢) علقه البخاري في صحيحه (١/ ٥٣)، ورواه مسلم (٧٣).

الله، وقال بعضهم: لقد صدق نوء كذا وكذا، قال: فنزلت هذه الآية: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ حتىٰ بلغ: ﴿وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ﴾».

وهذا الحديث متطابق مع الحديث السابق في الدلالة، وفيه أن المراد بالكفر هنا الكفر الأصغر؛ لأنه ذكر فيه الشكر والنعمة.

* * *

(٣١)

بَابُ

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾

اختلف الشراح في بيان مقصود المؤلف من عقد هذا الباب، فذكر بعضهم أنه لما كانت محبة الله لها منزلة عظيمة في التوحيد، نبه المؤلف علىٰ ما يكملها وما ينقصها في هذا الباب، وذكر بعضهم أنه لما كانت بعض أنواع المحبة خاصة بالله تعالىٰ، ولا يجوز صرفها لغيره سبحانه، وأن المشركين قد صرفوها لآلهتهم، عقد المؤلف هذا الباب لبيان ذلك والتحذير منه(١).

وهذا الباب والسبعة أبواب التي بعده كلها تتعلق بأعمال القلوب(٢)، والملاحظ أن المؤلف ناقشها من جهة الانحراف فيها، وكان الأولىٰ من حيث البناء والتأصيل أن تناقش من جهة الإثبات والتأكيد، فتذكر هذه المعاني أو بعضها علىٰ أنها من أصول الأعمال القلبية التي يقوم عليها التوحيد، ثم بعد ذلك ينبه علىٰ وجه الانحراف فيها.

فلو قيل في هذا الباب: باب من أصول التوحيد المحبة لله، أو باب من أصول التوحيد الخوف والرجاء من الله، أو باب من التوحيد التوكل

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/٩٤٢)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٢٣٦).

(٢) انظر في أهمية أعمال القلوب في التوحيد والإيمان: عمل القلب الفريضة الغائبة، عبد الله الكنهل.

علىٰ الله، لكان ذلك أكمل وأجلىٰ وأنفع للبناء في هذا الباب.

معنىٰ المحبة:

المحبة في اللغة: ميل القلب، وهي نقيض البُغض.

وأما في الاصطلاح، فقد عرفت بحدود كثيرة جدا[1]، وهي من الأمور التي يعسر أن يؤتىٰ فيها بحد جامع مانع؛ لأنها من المعاني القلبية، وما كان من هذا القبيل يعسر تعريفه؛ لأن الشعور بها أوضح من كل كلام يقال في بيانها.

ومع ذلك يمكن أن يقال تقريبا لمعنىٰ المحبة: هي ميل القلب وتعلقه بمن تشعر الروح بالارتياح إليه.

قوله: «**ميل القلب**»، أي: إقبال القلب إلىٰ المحبوب وتوجهه إليه، وهذا الإقبال قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا.

قوله: «**بمن تشعر الروح**»، يدل علىٰ أن المحبة معنىٰ متعلق بالروح والنفس.

قوله: «**بالارتياح إليه**»، أي: الأنس بالمحبوب والفرح به، وقد يكون ذلك بسبب كمال المحبوب، أو إحسانه، أو غير ذلك، وينتج عن هذا الارتياح قبولٌ لطاعته وخدمته، ونفرة من معصيته وإغضابه.

منزلة المحبة من أعمال العباد:

نبه عدد من العلماء بأن المحبة هي أصل كل فعل يقوم به الناس في حياتهم، فلا يتحرك الإنسان إلىٰ الفعل، ولا تنبعث نفسه إليه، إلا لتعلق

(١) انظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن القيم (٣١).

المحبة به، أو بما ينتج عنه، يقول ابن تيمية: «أصل كل فعل وحركة في العالم من الحب والإرادة، فهو أصل كل فعل ومبدؤه، كما أن البغض والكراهة مانع وصاد لكل ما انعقد بسببه ومادته، فهو أصل كل ترك، إذا فسر الترك بالأمر الوجودي كما يفسره بذلك أكثر أهل النظر . . . فالمحبة والإرادة أصل في وجود البغض والكراهة، والأصل في زوال البغيض المكروه، فلا يوجد البغض إلا لمحبة، ولا يزول البغيض إلا لمحبة، فالمحبة أصل كل أمر موجود، وأصل دفع كل ما يطلب الوجود، ودفع ما يطلب الوجود أمر موجود، لكنه مانع من وجود ضده، فهو أصل كل موجود من بغيض ومانع ولوازمهما»(١).

وفي تأكيد هذا المعنىٰ يقول ابن القيم: «حركات الأفلاك وما حوته تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للمحبة، فالمحبة والإرادة أصل كل فعل ومبدؤه، فلا يكون الفعل إلا عن محبة وإرادة، حتىٰ دفعه للأمور التي يبغضها ويكرهها، فإنما يدفعها بإرادته ومحبته لأضدادها، واللذة التي يجدها بالدفع كما يقال: شفىٰ غيظه وشفىٰ صدره، والشفاء والعافية يكون للمحبوب، وإن كان كريها، مثل شرب الدواء الذي يدفع به ألم المرض، فإنه وإن كان مكروها من وجه، فهو محبوب لما فيه من زوال المكروه وحصول المحبوب، وكذلك فعل الأشياء المخالفة للهوىٰ، فإنها وإن كانت مكروهة، فإنما تفعل لمحبة وإرادة، وإن لم تكن محبوبة لنفسها، فإنها مستلزمة للمحبوب لنفسه.

فلا يترك الحي ما يحبه ويهواه إلا لما يحبه ويهواه، ولكن يترك أضعفهما محبة لأقواهما محبة، ولذلك كانت المحبة والإرادة أصلا للبغض

---

(١) قاعدة في المحبة (٦٥-٦٧).

والكراهة، فإن البغيض المكروه ينافي وجود المحبوب، والفعل إما أن يتناول وجود المحبوب، أو دفع المكروه، المستلزم لوجود المحبوب، فعاد الفعل كله إلىٰ وجود المحبوب»[١].

منزلة المحبة من حقيقة العبادة:

لما كانت المحبة أصل كل فعل يقوم به الإنسان، فإن أعظم ما يقوم به المرء في حياته هو العبادة لله تعالىٰ، فلا جرم أن المحبة هي أعظم ما تقوم عليه حقيقة التعبد، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن القيم: «لو بطلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان، ولتعطلت منازل السير إلىٰ الله.

فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه، ونسبتها إلىٰ الأعمال كنسبة الإخلاص إليها، بل هي حقيقة الإخلاص، بل هي نفس الإسلام، فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، فمن لا محبة له لا إسلام له البتة، بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يألهه العباد ذلا وخوفا ورجاء، وتعظيما وطاعة له، بمعنىٰ مألوه، وهو الذي تألهه القلوب، أي: تحبه وتذل له، وأصل التأله التعبد، والتعبد آخر مراتب الحب، يقال: عبّده الحب وتيمه: إذا ملكه وذلّله لمحبوبه.

فالمحبة حقيقة العبودية، وهل تمكن الإنابة بدون المحبة والرضا، والحمد والشكر، والخوف والرجاء! وهل الصبر في الحقيقة إلا صبر المحبين! فإنه إنما يتوكل علىٰ المحبوب في حصول محابه ومراضيه.

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين (٩٣).

وكذلك الزهد في الحقيقة: هو زهد المحبين، فإنهم يزهدون في محبة ما سوىٰ محبوبهم لمحبته، وكذلك الحياء في الحقيقة: إنما هو حياء المحبين، فإنه يتولد من بين الحب والتعظيم، وأما ما لا يكون عن محبة، فذلك خوف محض، وكذلك مقام الفقر، فإنه في الحقيقة فقر الأرواح إلىٰ محبوبها، وهو أعلىٰ أنواع الفقر، فإنه لا فقر أتم من فقر القلب إلىٰ من يحبه، لا سيما إذا وحده في الحب، ولم يجد منه عوضا سواه، هذا حقيقة الفقر عند العارفين، وكذلك الغنىٰ، هو غنىٰ القلب بحصول محبوبه، وكذلك الشوق إلىٰ الله تعالىٰ ولقائه، فإنه لب المحبة وسرها، كما سيأتي.

فمنكر هذه المسألة ومعطلها من القلوب: معطل لذلك كله، وحجابه أكثف الحجب، وقلبه أقسىٰ القلوب، وأبعدها عن الله»(١).

ويتلطف ابن القيم في بيان منزلة المحبة بكلام رقيق يخاطب به قلوب المحبين لربهم فيقول: «هي المنزلة التي فيها تنافس المتنافسون، وإليها شخص العاملون، وإلىٰ علمها شمر السابقون، وعليها تفانىٰ المحبون، وبروح نسيمها تروح العابدون، فهي قوت القلوب، وغذاء الأرواح، وقرة العيون، وهي الحياة التي من حرمها فهو من جملة الأموات، والنور الذي من فقده فهو في بحار الظلمات، والشفاء الذي من عدمه حلت بقلبه جميع الأسقام، واللذة التي من لم يظفر بها، فعيشه كله هموم وآلام.

وهي روح الإيمان والأعمال، والمقامات والأحوال، التي متىٰ خلت منها، فهي كالجسد الذي لا روح فيه، تحمل أثقال السائرين إلىٰ بلاد لم يكونوا إلا بشق الأنفس بالغيها، وتوصلهم إلىٰ منازل لم يكونوا بدونها أبدا واصليها، وتبوئهم من مقاعد الصدق مقامات لم يكونوا لولاها داخليها،

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ٢٧).

وهي مطايا القوم التي مسراهم علىٰ ظهورها دائما إلىٰ الحبيب، وطريقهم الأقوم الذي يبلغهم إلىٰ منازلهم الأولىٰ من قريب.

تالله لقد ذهب أهلها بشرف الدنيا والآخرة، إذ لهم من معية محبوبهم أوفر نصيب، وقد قضىٰ الله يوم قدر مقادير الخلائق بمشيئته وحكمته البالغة: أن المرء مع من أحب، فيا لها من نعمة علىٰ المحبين سابغة.

تالله لقد سبق القوم السعاة، وهم علىٰ ظهور الفرش نائمون، وقد تقدموا الركب بمراحل، وهم في سيرهم واقفون . . . أجابوا منادي الشوق إذ نادىٰ بهم: حي علىٰ الفلاح، وبذلوا نفوسهم في طلب الوصول إلىٰ محبوبهم، وكان بذلهم بالرضا والسماح، وواصلوا إليه المسير بالإدلاج والغدو والرواح، تالله لقد حمدوا عند الوصول سراهم، وشكروا مولاهم علىٰ ما أعطاهم، وإنما يحمد القوم السرىٰ عند الصباح»[١].

أحكام المحبة:

لا بد من التنبيه علىٰ أن المحبة من الأفعال المحتملة التي لها صور متعددة، بعضها داخل في مفهوم العبادة، وبعضها ليس داخلا، فهي ليست من العبادات المحضة التي لا يجوز تعلقها إلا بالله تعالىٰ، وإنما لها أحوال وألوان، وبناء عليه فلا بد من تحديد أقسامها، وبيان ضابط كل قسم بما يناسبه.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تحديد أقسام المحبة، فمنهم من قسمها إلىٰ قسمين: محبة خاصة، وهي التي لا تكون إلا لله تعالىٰ، وهي محبة العبادة، ومحبة مشتركة، وهي المحبة الطبيعية، ومحبة الشفقة

(١) مدارج السالكين (٣/٨).

والرحمة، ومحبة الأنس[١]، ومنهم من قسمها إلىٰ أربعة أقسام: محبة الله، ومحبة في الله، ومحبة مع الله، والمحبة الطبيعية[٢]، ومنهم من قسمها إلىٰ ثلاثة أقسام: محبة مشروعة، ومحبة ممنوعة، ومحبة مباحة، وقيل غير ذلك.

والأقرب في بيان أحكام المحبة أن يقال: المحبة قسمان:

القسم الأول: المحبة الخاصة، وهي التي لا تكون إلا لله تعالىٰ، وهي ركن الدين وأساسه، وضابطها: المحبة التي بلغت غايتها وجمعت معها نهاية الذل والخضوع الاختياري، واجتماعهما يستلزم الطاعة وإيثارها، فهذه المحبة لا تكون إلا لله تعالىٰ، يقول ابن القيم في أثناء حديثه عن مراتب المحبة: «أما التعبد فهو غاية الحب، وغاية الذل، يقال: عبده الحب أي ذلّله، وطريق معبد بالأقدام، أي: مذلل، وكذلك المحب قد ذلّله الحب ووطأه، ولا تصلح هذه المرتبة لأحد غير الله ﷻ، ولا يغفر الله سبحانه لمن أشرك به في عبادته، ويغفر ما دون ذلك لمن شاء، فمحبة العبودية هي أشرف أنواع المحبة، وهي خالص حق الله علىٰ عباده»[٣].

القسم الثاني: المحبة المشتركة، وهي التي تكون لغير الله تعالىٰ، وهذه المحبة لها أنواع:

النوع الأول: محبة مشروعة، وهي المحبة التي جاء في الشريعة الأمر بها، والحث عليها، وهي علىٰ مرتبتين:

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ٩٤٤).

(٢) انظر: القول السديد، السعدي (١١٤).

(٣) روضة المحبين ونزهة المشتاقين (٨٣).

المرتبة الأولىٰ: محبة واجبة، مثل محبة النبي ﷺ، وأصل محبة المؤمنين، ومحبة الدين وغيرها.

والمرتبة الثانية: محبة مستحبة، مثل كمال محبة المؤمنين، وغيرها من الأنواع.

النوع الثاني: محبة ممنوعة، وهي المحبة التي جاء في الشريعة النهي عنها، والتحذير منها، وهي علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: محبة شركية، وهي المحبة التي فيها مساواة لمحبة الله تعالىٰ، أو التي تقتضي نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق، أو التي تقتضي صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالىٰ.

المرتبة الثانية: محبة محرمة، وهي المحبة التي تتضمن تعلق القلب وميله إلىٰ شيء محرم في الشريعة، أو تقتضي تقديمه علىٰ أمر الله، كمحبة المعاصي ونحو ذلك.

النوع الثالث: محبة مباحة، وهي المحبة التي لم يأت في الشريعة النهي عنها، كمحبة كثير من الأمور المسكوت عنها في الشريعة.

تنبيه:

يذكر عدد من العلماء في أثناء حديثه عن أحكام المحبة المباحة أنها تنقسم إلىٰ ثلاثة أصناف: الصنف الأول: المحبة الطبيعية، كمحبة الأكل والشرب، ونحو ذلك، والصنف الثاني: محبة الشفقة، كمحبة الأب لابنه، والصنف الثالث: محبة الأنس والإلف، كمحبة الزوج لزوجته والصديق لصديقه.

والصحيح أن هذا التقسيم لا يصح أن يجعل قسما من أقسام المحبة

باعتبار حكمها؛ لأن الاعتبار الذي قام عليه التقسيم ليس متعلقا بالحكم، ولأنه ما من صنف من هذا الأصناف إلا ويمكن أن تتعلق به جميع الأحكام الشرعية، فالمحبة الطبيعية قد تكون واجبة، وقد تكون محرمة، وكذلك الحال في محبة الأنس ومحبة الشفقة والرحمة، بل الأصل في بعضها الوجوب أو الاستحباب.

حكم تقديم محبة المخلوق علىٰ محبة الله:

من القضايا التي تتطلب تأصيلا مسألة تقديم محبة المخلوق علىٰ محبة الله، والصحيح أن هذه الجملة فيها إجمال وإيهام، فلا بد فيها من التفريق والتفصيل، فيقال:

إن قصد بها أن محبة المخلوق أضحت أعلىٰ من محبة الله في قلب العبد وأقوىٰ، وأضحىٰ العبد يقدم ما يريده المخلوق علىٰ ما يريده الله؛ فهي شرك أكبر.

وإن قصد تقديم بعض الأفعال التي يريدها المخلوق علىٰ ما يريده الله، فهي ليست شركا أكبر؛ لأن هذا التقديم في الحقيقة ليس متعلقا بالمحبة ذاتها، وإنما قد يكون التقديم راجعا إلىٰ رغبات ومصالح دنيوية، أو إلىٰ غلبة شهوة واستغراق في حالة مخصوصة، وليس إلىٰ أصل المحبة وحقيقتها في القلب.

ولأجل هذا لم تكن المعاصي موجبة للشرك الأكبر، ولم تكن طاعة المخلوق في المعصية موجبة للشرك الأكبر في كل صورها؛ لأن التقديم في هذه الأعمال ليس راجعا إلىٰ حقيقة المحبة في القلب، وإنما إلىٰ أمور أخرىٰ خارجة عن حقيقتها.

التعليق على النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب مع الآية التي جعلها ترجمة للباب ستة نصوص: آيتين وثلاثة أحاديث وأثرا.

النص الأول: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥].

قوله: «**ومن الناس**»، «من» هنا تبعيضية.

قوله: «**دون الله**»، سبق بيان معناه، وأن المراد به إما غير أو مع.

قوله: «**يحبونهم كحب الله**»، اختلف العلماء في تحديد معناه على قولين[١]:

القول الأول: أن معناه: أن المشركين يحبون أصنامهم ومعبوداتهم مثل ما يحبون الله، واختار هذا القول عدد من العلماء، منهم المؤلف، وعدد من شراح كتاب التوحيد، ومقتضى هذا القول أن المشركين يحبون الله، ولكن يشركون معه غيره في المحبة.

القول الثاني: أن معناه: أن المشركين يحبون أصنامهم كما يحب المؤمنون الله، واختار هذا القول عدد من العلماء، منهم ابن جرير الطبري والواحدي، وغيرهما.

وقد أنكر ابن تيمية القول الثاني، بحجة أن حب المؤمنين لربهم قد خلل قلوبهم، فلم يمكن أن يقاربه حب الكفار لأصنامهم[٢].

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٣/ ١٦)، والوجيز، الواحدي (١/ ١٤٣)، وتفسير القرآن، السمعاني (١/ ١٦٤)، وتيسير العزيز الحميد (١/ ٣٣٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٨٨).

وأما وجه الدلالة من الآية فحاصله أن الله تعالىٰ ذكر أن من الأعمال التي أوجبت الشرك عند المشركين محبة أصنامهم، فدل ذلك علىٰ أن المحبة من أنواع العبادات التي يقوم عليها التوحيد.

إشكالان ودفعهما:

الإشكال الأول: قوله تعالىٰ: «والذين آمنوا أشد حبا لله»، يشعر ظاهره بأن المؤمنين يحبون الأنداد؛ لأن أفعل التفضيل تقتضي المشاركة في أصل المفضل فيه.

ولكن هذا ليس بلازم، فإن المفاضلة في اللغة يصح أن تجري بين شيئين لا يشتركان في المعنىٰ، وإنما يكون أحدهما خاليا منه تماما[1]، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].

الإشكال الثاني: ذكر الله عن بعض المؤمنين أنهم يخشون الناس أكثر من خشيته، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧]، فقد نزلت هذه الآية في حق بعض الصحابة كما نص علىٰ ذلك المفسرون، ومع ذلك لم يحكم عليهم بالشرك.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال من وجوه[2]:

الأول: ألا يسلم بأنها نزلت في المؤمنين، وإنما نزلت في اليهود،

(١) انظر: القول المفيد (٢/ ١٧٨).

(٢) انظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل (٦/ ٥٠٠)، والمحرر الوجيز، ابن عطية (٢/ ٨٠)، ومعالم التنزيل، البغوي (٢/ ٢٥١)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٥/ ٢٨١).

أو في المنافقين، أو في قوم انتقلوا إلىٰ النفاق بعد أن شُرع الجهاد، كما ذكره عدد من المفسرين.

الثاني: أن الخشية في هذه الآية ليست الخشية العبادية، وإنما هي الخشية الطبيعية، ويكون المراد أن بعض المؤمنين خاف من مقاتلة المشركين خوفا جعله يترك ما أمره الله من الجهاد، إما جبنا، أو لمصلحة دنيوية أو لغرض شخصي، وهذا الخوف ليس شركا، وإن كان نقصا وعيبا.

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَـٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

هذه الآية تدل علىٰ أن الأمور التي يجوز للمرء أن يحبها إذا بلغت حدا تساوي فيه محبة الله، أو أعلىٰ منها، فإنها تنقلب إلىٰ وبال وشر علىٰ صاحبها، يستحق من أجلها العقاب الشديد، وهذا الكلام فيه أبلغ البيان لمنزلة المحبة وضرورتها في الدين والتوحيد، وهو وجه الدلالة منها.

والمحبة الممنوعة لتلك الأمور قد تصل إلىٰ الشرك الأكبر المخرج من الملة، كما سبق بيانه فيما مضىٰ.

وهذه الآية تبين المعيار الصحيح لمحبة الله تعالىٰ، وحاصله: تقديم محبته تعالىٰ علىٰ كل ما يتعلق به المرء في دنياه، فكل من ادعىٰ محبة الله، ثم قدم شيئا من تلك الأمور علىٰ أوامر الله ونواهيه، فهو كاذب في دعواه أو ناقص في محبته.

النص الثالث: عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «لا يؤمن أحدكم حتىٰ أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»(١) أخرجاه.

قوله: «لا يؤمن»، المراد بنفي بالإيمان هنا نفي الإيمان الواجب، أي: لا يؤمن الإيمان الواجب الذي أمر الله به، وبناء عليه ففاعل هذه الأمور مستحق للعقاب.

ونفي الإيمان يكون علىٰ ثلاث مراتب: نفي أصله، ونفي كماله الواجب، ونفي كماله المستحب، ولكن لم يأت في النصوص نفي الكمال لأجل أمور مستحبة، يقول ابن تيمية: «الله ورسوله لا ينفي اسم مسمّىٰ أمْر -أمَر الله به ورسوله- إلا إذا ترك بعض واجباته كقوله: «لا صلاة إلا بأم القرآن»، وقوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، ونحو ذلك.

فأما إذا كان الفعل مستحبا في العبادة لم ينفها لانتفاء المستحب، فإن هذا لو جاز؛ لجاز أن ينفي عن جمهور المؤمنين اسم الإيمان والصلاة والزكاة والحج؛ لأنه ما من عمل إلا وغيره أفضل منه، وليس أحد يفعل أفعال البر مثل ما فعلها النبي ﷺ، بل ولا أبو بكر ولا عمر، فلو كان من لم يأت بكمالها المستحب يجوز نفيها عنه؛ لجاز أن ينفىٰ عن جمهور المسلمين من الأولين والآخرين، وهذا لا يقوله عاقل.

فمن قال: إن المنفي هو الكمال، فإن أراد أنه نفي الكمال الواجب الذي يذم تاركه ويتعرض للعقوبة؛ فقد صدق، وإن أراد أنه نفي الكمال المستحب، فهذا لم يقع قط في كلام الله ورسوله ولا يجوز أن يقع»(٢).

---

(١) رواه البخاري (١٤)، ومسلم (٤٤).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٥)، ولابن تيمية تقرير آخر مشكل علىٰ ما في هذا النقل، حيث يقول: =

ونبه في موطن آخر أن اسم الإيمان لا ينفىٰ إلا عند فعل الكبيرة، حيث يقول: «نفي الإيمان أو دخول الجنة أو كونه من المؤمنين لا يكون إلا عن كبيرة، أما الصغائر فلا تنفي هذا الاسم والحكم عن صاحبها بمجردها، فيعرف أن هذا النفي لا يكون لترك مستحب، ولا لفعل صغيرة بل لفعل كبيرة»[١].

وقد حمل عدد من العلماء هذا الحديث علىٰ أنه نفي للإيمان الواجب وليس نفي أصل الإيمان كما قرره ابن تيمية، ومقتضىٰ هذا الحمل أن المسلم لو أحب نفسه أو والديه أو أحدا من الخلق أكثر من محبة الرسول ﷺ أنه لا يكفر ولا يخرج من الملة، وصورة المسألة: رجل يحب الرسول، ولكنه يحب نفسه أكثر منه.

ويدل علىٰ هذا الحكم حديث عبد الله بن هشام قال: كنا مع النبي ﷺ، وهو آخذ بيد عمر بن الخطاب، فقال له عمر: يا رسول الله، لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسىٰ، فقال النبي ﷺ: «لا والذىٰ نفسىٰ بيده حتىٰ أكون أحب إليك من نفسك»، فقال له عمر: فإنه الآن والله لأنت أحب إلي من نفسىٰ، فقال النبي ﷺ: **الآن يا عمر**»[٢].

ولكن يشكل علىٰ القول بأن الإيمان لا ينفىٰ إلا لانتفاء أمر واحد: ورود بعض الأحاديث التي فيها نفي الإيمان عن أمور ليست واجبة في

= «الله تعالىٰ ورسوله لم ينفيا اسما من مسمىٰ شرعي إلا لانتفاء بعض ما يجب فيه لا ينتفي لانتفاء الكمال المستحب بل ولا بنفي الكمال الواجب» تلخيص كتاب الاستغاثة (٢/ ٦٠١)، ووجه الإشكال: أنه ذكر في آخره أن الاسم لا ينفي لأجل انتفاء الإيمان الواجب أيضا.

(١) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٦٥٤).

(٢) رواه البخاري (٦٦٣٢).

ظاهرها، كما في قوله ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتىٰ يحب لأخيه ما يحبه لنفسه**»[١].

وقد قرر عدد من العلماء بأن هذا الحديث مشكل في ظاهره، وحملوه علىٰ أوجه متعددة، ومما يمكن أن يحمل عليه هذا الحديث أنه متعلق بالأمور التي فيها نصح للمسلمين وصلاح، فمن لم يحب لأخيه المسلم ما فيه صلاح له فهو غاش له[٢]، ومن غش المسلمين فقد وقع في محرم.

ومما يمكن أن يقال في الجواب: إن نفي الإيمان جاء مفسرا في أحاديث أخرىٰ، وأن المراد به كمال الإيمان المستحب كما في حديث: «**لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتىٰ يحب للناس ما يحب لنفسه من الخير**»[٣]، فلا تنطبق عليه القاعدة لأجل هذا التفسير.

تنبيه:

هذا الحديث متعلق بمحبة النبي ﷺ، والباب معقود لمحبة الله تعالىٰ، فما وجه ذكره في هذا الباب؟

والجواب أن ذلك كان من وجوه:

الوجه الأول: أن محبة النبي ﷺ تابعة لمحبة الله تعالىٰ ولازمة لها، فإذا كانت واجبة وجوبا شديدا، فمحبة الله تعالىٰ من باب أولىٰ وأحرىٰ.

الوجه الثاني: أن محبة النبي ﷺ من أعظم خصال الإيمان، فمن أتىٰ بها فقد أتىٰ بعمل جليل كبير، يزيد من إيمانه بالله وتوحيده له، وتبعده عن الكفر والشرك.

---

(١) رواه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٥).

(٢) أشار إلىٰ هذا الوجه القرطبي في المفهم شرح تلخيص مسلم (١/ ٢٢٧).

(٣) رواه ابن حبان (٢٣٥).

تنبيه:

حمل القاضي عياض هذا الحديث علىٰ معنىٰ التعظيم، وجعل المحبة فيه بمعني تعظيم النبي ﷺ، وتعقبه القرطبي، حيث يقول: «قال القاضي أبو الفضل: فلا يصح الإيمان إلا بتحقيق قدر النبي ﷺ ومنزلته، علىٰ كل والد وولد، ومحسن ومفضل، ومن لم يعتقد هذا واعتقد سواه، فليس بمؤمن.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وظاهر هذا القول أنه صرف محبة النبي ﷺ إلىٰ اعتقاد تعظيمه وإجلاله، ولا شك في كفر من لا يعتقد ذلك، غير أن تنزيل هذا الحديث علىٰ ذلك المعنىٰ غير صحيح؛ لأن اعتقاد الأعظمية ليس بالمحبة، ولا الأحبية، ولا مستلزما لها؛ إذ قد يجد الإنسان من نفسه إعظام أمر أو شخص، ولا يجد محبته، ولأن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لما سمع قول النبي ﷺ: لا يؤمن أحدكم حتىٰ أكون أحب إليه من نفسه وولده ووالده والناس أجمعين، قال: يا رسول الله! لأنت أحب إلي من كل شيء إلا نفسي، فقال: ومن نفسك يا عمر، فقال: ومن نفسي، فقال: الآن يا عمر.

وهذا كله تصريح بأن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم، بل ميل إلىٰ المعتقد تعظيمه، وتعلق القلب به، فتأمل هذا الفرق؛ فإنه صحيح، ومع ذلك فقد خفي علىٰ كثير من الناس.

وعلىٰ هذا: فمعنىٰ الحديث، والله أعلم: أن من لم يجد من نفسه ذلك الميل، وأرجحيته للنبي ﷺ، لم يكمل إيمانه»[(١)].

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٢٢٥).

أسباب محبة المسلمين للنبي ﷺ:

من يتأمل في حال النبي ﷺ، وما حصل في حياتنا -من الخير- بسببه وحرصه وبذله يدرك سر ذلك الحكم، ومغزىٰ كون محبته ﷺ يجب أن تكون أكثر من محبتنا لأنفسنا.

فنحن نحب النبي ﷺ؛ لأنه المخلوق الوحيد الذي حصلت لنا علىٰ يديه أعظم نعمة في الوجود: معرفة الله والإيمان به.

فالله أنقذ الناس وأنقذنا به من الظلمات إلىٰ النور، وجعلنا نعيش في أعلىٰ نعم الدنيا: التعرف علىٰ الله والاتصال به والتلذذ بمناجاته والأنس بدعائه.

كانت البشرية قبل النبي ﷺ مطبقة علىٰ عبادة الأوثان ومتهافتة علىٰ التعلق بالأصنام والخرافات والأساطير، فكان كثير منهم يصنع الصنم بنفسه ثم ما يلبث أن يصير ذلك الصنم إلها له يعبده ويتعلق به ويدعوه ويرجوه، وبلغت الوثنية درجة عالية من العبثية، فلا تكاد تحصي عدد الآلهة في الأرض.

كانت البشرية قبل النبي ﷺ تعيش في جاهلية عمياء: يأكل القوي فيها الضعيف، ويتسلط فيها الأشداء علىٰ البسطاء، ويكثر فيها القتل والغصب والسرقة والفساد.

كانت البشرية قبل النبي ﷺ تعيش في حياة متدنية متردية، اختلطت فيها مقاييس الخير والشر، وتداخلت فيها معايير الحَسَن والقبيح.

فأرسل الله محمدا ﷺ، فغير به مسار البشرية، وبدد به كيان الوثنية، وأنار به الطريق للإنسانية، فأخرج الله به الناس من الظلمات إلىٰ النور ومن الضلال إلىٰ الهداية، ومن الانحراف إلىٰ الاستقامة، ومن عبادة العباد إلىٰ

عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلىٰ عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلىٰ سعة الدنيا والآخرة.

لما قسّم النبي ﷺ الغنائم بعد يوم حنين أعطىٰ الناس، ولم يعط الأنصار شيئا، فكأنهم وجدوا في نفوسهم، فقام فيهم النبي ﷺ مذكرا وواعظا، فقال: «يا معشر الأنصار ألم أجدكم ضلالا فهداكم الله بي، ومتفرقين فجمعكم الله بي، وعالة فأغناكم الله بي»(١)، فأقروا بفضل رسول الله عليهم، وقالوا: الله ورسوله أمن، الله ورسوله أمن.

نحب النبي ﷺ؛ لأنه أعظم مخلوق من البشر يحبه الله، فإذا كنا نحب الله، فإنه يجب أن يكون النبي ﷺ أحب الناس إلينا، وإذا كنا نعظم الله، فإنه يجب أن يكون النبي ﷺ أحب إلينا من أنفسنا.

ورُوي في بعض الأحاديث: «**أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمه، وأحبوني لحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي**»(٢).

نحب النبي ﷺ؛ لأنه أحرص الناس علىٰ هدايتنا وحب الخير لنا، فإنه ﷺ كان حريصا علىٰ تبليغ الحق إلينا، وكان يُجهد نفسه ويتعبها كثيرا لأجل ذلك، تحمل الأذىٰ من الكفار لأجل أن تصل إلينا هداية الله، سافر وبذل وسهر الليالي لأجل أن يصل إلينا نور الله، فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان، والمحبة والتعظيم والإجلال؟

نحب النبي ﷺ؛ لأنه كان مجتهدا في الدعاء وطلب الخير لنا، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ تلا قول الله ﷻ: «رب إنهن

(١) رواه البخاري (٤٣٣٠).

(٢) رواه الترمذي (٣٧٨٩) وقال: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من هذا الوجه، وضعفه الألباني.

أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني»، وقوله تعالىٰ: «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم»، فرفع يديه وقال: اللهم أمتي أمتي، وبكىٰ، فقال الله ﷻ: يا جبريل اذهب إلىٰ محمد -وربك أعلم- فسله: ما يبكيك؟ فأتاه جبريل عليه السلام، فسأله، فأخبره رسول الله ﷺ بما قال -وهو أعلم- فقال الله: يا جبريل، اذهب إلىٰ محمد، فقل: إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوؤك»[1].

بل إنه ﷺ كان يدعو لي ولك ولأمته في كل صلاة، فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «**رأيت من النبي ﷺ طيب النفس فقلت: يا رسول الله، ادع الله لي، قال: اللهم اغفر لعائشة ما تقدم من ذنبها وما تأخر، وما أسرت وما أعلنت، فضحكت عائشة حتىٰ سقط رأسها في حجر رسول الله ﷺ من الضحك، فقال: أيسرك دعائي؟ فقالت: ومالي لا يسرني دعاؤك، فقال: والله إنها لدعوتي لأمتي في كل صلاة**»[2].

يا ألله . . . النبي ﷺ يدعو لي ولك في كل صلاة!!

أنت . . أنت . . قد لا تدعو لنفسك في كل صلاة، ولكن النبي ﷺ يفعل ذلك لي ولك، ألا يستحق أن يكون أحب إليك من كل شيء حتىٰ من نفسك؟!

لأجل هذه الرحمة الكبيرة بأمته لم يجمع الله لأحد من الأنبياء اسمين من أسمائه إلا له ﷺ، فقال في وصف نبيه ﷺ: ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وقال تعالىٰ في وصف نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣].

---

(١) رواه مسلم (٣٤٦).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه (٧١١١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٢٥٤).

نحب النبي ﷺ؛ لأنه كان يشتاق لنا، فقد خرج رسول الله ﷺ في ذات يوم إلىٰ أصحابه فقال: «**وددت أني لقيت إخواني، قال الصحابة** ﭫ: **أولسنا نحن إخوانك يا رسول الله؟ قال: أنتم أصحابي، ولكن إخواني الذين آمنوا بي ولم يروني**»(١).

إنسان بلغ منزلة لم يبلغها أحد من البشر، وارتقىٰ درجة لم يصل إليها أحد من الناس، فهو أعلىٰ البشر منزلة، وأرقاهم درجة، ومع ذلك كله يعلن صراحة بأنه يشتاق لي ولك!!

والله لو بلغك عن ملك من ملوك الدنيا أنه يعلن في مجالسه بأنه يشتاق لك لكان ذلك الملك من أحب الناس إليك، وأعلاهم قدرا عندك، وستكون من أشد الناس دفاعا عنه، وحرصا علىٰ إرضائه، وسعيا في خدمته، فكيف إذا كان ذلك المشتاق لك هو النبي ﷺ، الذي بلغ درجة لم يبلغها أحد من البشر؟!!

نحب محمدا ﷺ؛ لأنه الشخص الوحيد الذي سيخلصنا الله بسبب شفاعته من أهوال يوم القيامة، فإن الناس إذا بلغ بهم الخطب يوم القيامة، واشتد عليهم الحال يقول بعضهم لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه؟ ألا ترون ما قد بلغكم؟ ألا تنظرون من يشفع لكم إلىٰ ربكم؟

فيذهبون إلىٰ آدم، ويطلبون منه الشفاعة، فيعتذر عنها، ويرسلهم إلىٰ نوح، ويأتون إلىٰ نوح، ويطلبون منه الشفاعة، فيعتذر عنها، ويرسلهم إلىٰ إبراهيم، فيعتذر عنها، ويرسلهم إلىٰ موسىٰ، فيعتذر عنها، ويرسلهم إلىٰ عيسىٰ، فيعتذر عنها، ويرسلهم إلىٰ النبي ﷺ.

---

(١) رواه أحمد (١٢٥٧٩)، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره.

فيأتون فيقولون: يا محمد أنت رسول الله، وخاتم الأنبياء، وغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، اشفع لنا إلىٰ ربك، ألا ترىٰ ما نحن فيه؟ ألا ترىٰ ما قد بلغنا؟ يقول النبي ﷺ: فأنطلق، فآتي تحت العرش، فأقع ساجدا لربي، ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه لأحد قبلي، ثم يقال: يا محمد! ارفع رأسك، سل تعطه، واشفع تشفّع، فأرفع رأسي، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقال: يا محمد! أدخل من أمتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سوىٰ ذلك من الأبواب، والذي نفس محمد بيده، إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة لكما بين مكة وهجر، أو كما بين مكة وبصرىٰ»(١).

نحب النبي ﷺ لأنه ينتظرنا هناك ... هناك علىٰ الحوض، قال ﷺ: **«إني فرطكم -أي: من يسبقكم- علىٰ الحوض، من مر علي شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا»**(٢).

فلم تقتصر فضائل النبي ﷺ علي وعليك، وعلىٰ أمته في الدنيا -وكفىٰ بها من فضائل-وإنما تستمر الخيرات التي يتسبب فيها حتىٰ في الآخرة، حين يخرج الناس من قبورهم، ويقفون في أرض المحشر عراة حفاة، عطشىٰ جوعىٰ، خائفين وجلين، يستقبلهم النبي ﷺ علىٰ الحوض، ويشربون من حوضه المبارك، شربة لا يظمؤون بعدها أبدا.

نحب محمدا ﷺ؛ لأن المؤمنين لا يدخلون الجنة حتىٰ تفتح أبواب الجنة بسبب شفاعته وطلبه، يقول النبي ﷺ: **«آتي باب الجنة يوم القيامة**

---

(١) رواه البخاري (٤٧١٢).

(٢) رواه البخاري (٦٥٨٣).

فأستفتح، فيقول: من أنت؟ فأقول: محمد، فيقول: بك أمرت، لا أفتح لأحد قبلك»[(١)].

وقد ترجم الصحابة ﵃ محبة النبي ﷺ واقعا في حياتهم، فهم بلا شك أشد الناس حبا للنبي ﷺ، وأصدقهم في معانيها، وأحرصهم علىٰ كمالها وإتمامها، فبذلوا أرواحهم وأموالهم رخيصة في سبيل الله، وطاعة وحبا لرسول الله ﷺ، وعبر عن ذلك سعد بن معاذ ﵁، حين قال للنبي ﷺ، كما ذكر ابن هشام وغيره في السيرة النبوية: «يا رسول الله، هذه أموالنا بين يديك، خذ منها ما شئت، ودع منها ما شئت، وما أخذته منها كان أحب إلينا مما تركته، لو استعرضت بنا البحر لخضناه معك، ما تخلف منا أحد، إنا والله لَصُبُر في الحرب، صدق عند اللقاء، فامض بنا يا رسول الله حيث أمرك الله»[(٢)].

وحين حاصر المشركون رسول الله ﷺ ومن معه سارع الصحابة ﵃ إلىٰ رسول الله ﷺ، وأقاموا حوله سياجا بأجسادهم وسلاحهم، وبالغوا في الدفاع عنه، فقام أبو طلحة يسور نفسه بين يدي رسول الله ﷺ ويرفع صدره ليقيه من سهام العدو، ويقول: «نحري دون نحرك يا رسول الله»[(٣)].

وكان عمر بن الخطاب ﵁ يسير في الطريق، فمر تحت مرزام في بيت العباس عم النبي ﷺ، فنزل علىٰ ثوبه قطرات من دم، فغضب عمر، ونزع المرزام من مكانه، فقال العباس: «والله إن الذي وضع هذا المرزام هو رسول الله ﷺ، وضعه بيده عندما كنت أبني بيتي»، فبكىٰ عمر وهو

---

(١) رواه مسلم (٣٣٣).

(٢) سيرة ابن هشام (٢/ ١٨٨).

(٣) رواه البخاري (٣٨١١).

يقول: أرسول الله هو الذي وضعه بيده؟!، قال العباس: نعم، فقال عمر: والله لتركبن علىٰ ظهري، وترجعه إلىٰ مكانه»(١).

وقد بلغ الصحابة ﷺ في حب النبي ﷺ درجة لم يبلغها أحد من البشر في حبهم لعظمائهم، يقول عروة بن مسعود لما قدم مفاوضا للنبي ﷺ من طرف قريش وحلفائها، واصفا ما رآه من حب الصحابة وتعظيمهم للنبي ﷺ: «والله لقد وفدت علىٰ الملوك، ووفدت علىٰ قيصر وكسرىٰ والنجاشي، والله إنْ رأيت ملكا قَط يعظمه أصحابه ما يعظم أصحاب محمد محمدا، والله إن تنخم نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه وجلده، وإذا أمرهم ابتدروا أمره، وإذا توضأ كادوا يقتتلون علىٰ وضوئه، وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده، وما يحدّون إليه النظر؛ تعظيما له»(٢).

إن استحضار هذه المعاني من أعظم ما يحرك قلوبنا إلىٰ محبة النبي ﷺ، ويجعلها دائمة الحب له.

فإذا أردنا لأنفسنا وأبنائنا وطلابنا أن نحقق القدر العالي من محبته ﷺ فعلينا أن نتربىٰ علىٰ تلك المحركات، وأن نجعلها حاضرة في أذهاننا وعقولنا.

إن من أعظم صور الخلل في مناهج التربية أن تقتصر المناهج التربوية علىٰ النظر في المقاصد العليا دون الاهتمام بالمحركات والأصول التي تؤدي بالناس إلىٰ البلوغ إلىٰ تلك المقاصد والمنازل.

النص الرابع: ولهما عنه قال: قال النبي ﷺ: «ثلاث من كن فيه، وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن

---

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٥٢٦٤).

(٢) رواه البخاري (٢٧٣١).

يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار»[١].

قوله: «**ثلاث من كن فيه**»، هذه الجملة يتعلق بها مفهوم العدد، فمن قال العدد له مفهوم، حصر النتيجة في هذه الثلاث إلا بدليل آخر، ومن قال العدد لا مفهوم له[٢]، لم يحصره في هذه الثلاث، ويقوي الاحتمال الأول رواية: «لا يجد أحد حلاوة الإيمان حتىٰ . . .»[٣].

ويقوي الاحتمال الثاني ما روي عن عمار بن ياسر: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: الإنفاق من الإقتار، وإنصاف الناس من نفسك، وبذل السلام للعالم»[٤]، وعن عبد الله بن مسعود: «ثلاث من كن فيه يجد بهن حلاوة الإيمان: ترك المراء في الحق، والكذب في المزاح، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه»[٥]، فذكر في هذه الأحاديث أمورا أخرىٰ غير المذكورة في الحديث الأول.

قوله: «**وجد بهن حلاوة الإيمان**»، اختلف العلماء في هذه الحلاوة الإيمانية هل هي حسية أو معنوية، علىٰ قولين، واختار ابن أبي جمرة أنها حسية[٦].

وقال النووي: «معنىٰ حلاوة الإيمان: استلذاذ الطاعات، وتحمل

---

(١) رواه البخاري (١٦)، ومسلم (٤٣).
(٢) انظر في مفهوم العدد وشرط الأخذ به: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٤٠).
(٣) رواه البخاري (٥٦٩٤).
(٤) رواه البيهقي في شعب الإيمان (١٠٧٢٦).
(٥) رواه أحمد (٨٦٣٠).
(٦) انظر: شرح مختصر البخاري (١/ ٢٥).

المشاق في الدين، وإيثار ذلك علىٰ أعراض الدنيا، ومحبة العبد لله بفعل طاعته وترك مخالفته»[١].

وجاء في رواية أخرىٰ: «ذاق طعم الإيمان»، وهذا يدل علىٰ أن استعمال الطريقة لهذا اللفظ وغيره أوسع مما يظنه كثير من الناس، يقول ابن تيمية: «لفظ الذوق وإن كان قد يظن أنه في الأصل مختص بذوق اللسان، فاستعماله في الكتاب والسنة يدل علىٰ أنه أعم من ذلك، مستعمل في الإحساس بالملائم والمنافر، كما أن لفظ الإحساس في عرف الاستعمال عام فيما يحس بالحواس الخمس، بل وبالباطن، وأما في اللغة، فأصله الرؤية كما قال: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ﴾ [مَرْيَم: ٩٨].

والمقصود لفظ الذوق، قال تعالىٰ: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النَّحل: ١١٢]، فجعل الخوف والجوع مذوقا»[٢]، ثم ذكر حديث الباب ونحوه.

فائدة:

يقول ابن القيم: «عبر النبي ﷺ عن إدراك حقيقة الإيمان، والإحسان، وحصوله للقلب ومباشرته له: بالذوق تارة، وبالطعام والشراب تارة، وبوجود الحلاوة تارة»[٣].

قوله: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»، أي: أن يكون الله ورسوله أحب إلىٰ المسلم من كل ما عداهما حتىٰ من نفسه.

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢/ ١٣).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٣٣٤).
(٣) مدارج السالكين (٣/ ٨٧).

ومعنىٰ محبة الله ورسوله: أي تعلق قلب المسلم وميله إلىٰ ربه وخالقه وشغفه به تعالىٰ، وما يستلزم ذلك من الخضوع له والالتزام بما يحب وترك ما يكره، وكذلك الحال في محبة المسلم للرسول ﷺ، فهي محبة اختيارية قلبية تنبع من المشاعر الباطنة وتؤثر في الجوارح الظاهرة.

وقد فسر البيضاوي المحبة المطلوبة من المسلم لله ورسوله بالمحبة العقلية، ويقول في تفسيرها: «المراد بالحب هاهنا ليس الحب الطبيعي التابع للميول والشهوات النفسانية، فإنه خارج عن حد الاختيار والاستطاعة، بل الحب العقلي الذي هو: إيثار ما يقتضي العقل رجحانه، ويستدعي اختياره، وإن كان علىٰ خلاف الهوىٰ، ألا ترىٰ أن المريض يعاف الدواء، وينفر عنه بطبعه، ويميل إليه باختياره، ويهوىٰ تناوله بمقتضىٰ عقله، لما علم أو ظن أن صلاحه فيه؟! فالمرء لا يؤمن إلا إذا تيقن أن الرسول ﷺ لا يأمر ولا ينهىٰ إلا بما فيه صلاح عاجلي، أو خلاص آجلي، وأنه آخذ بحجزه يكفه عن النار، من غير غرض وتوقع عوض . . .

وإذا علم ذلك علم قطعا أن الرسول ﷺ أعطف الناس عليه، وأنفعهم له، بل الشفيق الحقيقي هو لا غير، وحينئذ يقضي العقل بترجيح جانبه ولزوم طاعته، فثبت أن المرء لا يؤمن، ولا يعتد بإيمانه حتىٰ يقتضي عقله ترجيح جانب الرسول ﷺ علىٰ ما سواه من المخلوقات، وهذا أول درجات الإيمان وكفايتها، وكمالها: أن تتمرن نفسه ويرتاض طبعه، بحيث يصير هواه تبعا لعقله، مذعنا لأمره، مساعدا علىٰ تحصيل فضائله، فيطاوع الرسول ﷺ، ويرجح جانبه بعقله وطبعه، ويصير الرسول ﷺ أحب إليه عقلا وطبعا، والإيمان به والإذعان لحكمه ملائما لنفسه، موافقا لطبعه، ويلتذ به التذاذا عقليا»[١].

---

(١) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (١/ ٣٩).

وهذا التفسير ملتبس، فإنه يوحي بأن محبة المؤمن لله ورسوله ليست معنىٰ يقوم بالقلب، وإنما غاية ما فيها أنها ترجيح ما يأمر به الله ورسوله إلىٰ مأمورات غيرهم، ولأجل هذا حكم بعض الشراح علىٰ قوله بأنه مبني علىٰ قواعد الجهمية(١).

والحقيقة أن قول البيضاوي ليس صريحا في تأويل محبة العبد لله ورسوله، وإنما فيه قدر من الالتباس؛ لأنه تحدث عن موجبات المحبة، وعن حقيقتها، فذكر في بعض كلامه أن المحبة هي ترجيح جانب النبي ﷺ عقلا وطبعا، وهذا معنىٰ مقارب لمعنىٰ المحبة، فالجزم بأن هذا التفسير مبني علىٰ قواعد الجهمية غير سديد؛ خاصة في مثل هذه الأمور القلبية التي يتوسع الناس كثيرا في التعبير عنها.

فائدة:

محبة الله ورسوله علىٰ مراتب(٢):

المرتبة الأولىٰ: فرض واجب، وهي المحبة المقتضية لفعل الأوامر وترك النواهي.

المرتبة الثانية: فضل مستحب، وهي المحبة التي تقتضي فعل ما زاد علىٰ الفروض، وهي مراتب متعددة.

قوله: «**مما سواهما**»، هذه الجملة تتعلق بها مسألة مشهورة، حاصلها: هل يجوز الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد؟ فظاهر هذا الحديث الجواز، ولكن هذا الظاهر يعارضه ما جاء في حديث عدي بن

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٩٥٦).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن رجب (١/ ٤٧).

حاتم، أن رجلا خطب عند النبي ﷺ، فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوىٰ، فقال رسول الله ﷺ: «بئس الخطيب أنت، قل ومن يعص الله ورسوله»[(١)].

وقد اختلف العلماء في الجواب عن هذا التعارض علىٰ عدد من الأقوال[(٢)]، منها:

القول الأول: الترجيح، فيقدم القول بالتحريم الذي في حديث عدي بن حاتم، لأنه عام لا يحتمل الخصوصية في الكلام، بخلاف خبر الإثبات، ولأنه ناقل عن الأصل، والقاعدة: أن الناقل عن الأصل مقدم علىٰ المثبت علىٰ الأصل، ولأنه قول من النبي ﷺ موجه إلىٰ الأمة، فهو أولىٰ بالتقديم علىٰ غيره.

القول الثاني: أن الجمع بينها من خصائص النبي ﷺ دون غيره من الناس، فلا يجوز لغيره ذلك.

القول الثالث: أنه إنما جمع بينه في حديث حلاوة الإيمان للإيماء إلىٰ أن المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين، وأما الأمر بالإفراد في حديث الخطيب فللإشعار بأن معصية كل واحد منهما مستقلة باستلزام العقوبة.

القول الرابع: أن حديث الخطيب محمول علىٰ التأدب، وحديث الإثبات محمول علىٰ الإباحة.

قوله: «وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله»، وهذا الوصف يشمل كل ما

---

(١) رواه مسلم (٢٠٤٧).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن رجب (١/ ٦٢)، وفتح الباري، ابن حجر (١/ ٦١).

يعلق بما يحبه الله، فيشمل من يحب المسلم لأجل صلاحه، أو لأجل حسن أخلاقه، أو لأجل علمه، أو لأجل تصدقه، ونحو ذلك.

قوله: «وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه»، هذا الحكم ليس خاصا بمن كان كافرا ثم أسلم، وإنما هو عام لكل المسلمين، لأن العود يطلق في اللغة بمعنىٰ الرجوع إلىٰ الشيء بعد الخروج عنه، ويطلق بمعنىٰ المصير إليه ولو لم يكن فيه، ولهذا يقول البغوي في هذا الحديث: «العود: قد يكون بمعنىٰ الرجوع إليه بعد ما دخل في الإسلام، وقد يكون بمعنىٰ المصير إليه ابتداء، ومنه قوله ﷻ في قصة شعيب ﷺ: ﴿أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۚ﴾ [الأعراف: ٨٨]، قال قوم: معناه: لتصيرن إلىٰ ملتنا، لأن شعيبا لم يكن قط في الكفر»[(١)].

وقد حرر ابن رجب معنىٰ كراهة الكفر، فقال: «اعلم أن القدر الواجب من كراهة الكفر والفسوق والعصيان هو أن ينفر من ذلك، ويتباعد منه جهده، ويعزم علىٰ ألا يلابس شيئا منه جهده، لعلمه بسخط الله له، وغضبه علىٰ أهله، فأما ميل الطبع إلىٰ ما يميل من ذلك -خصوصا لمن اعتاده ثم تاب منه- فلا يؤاخذ به إذا لم يقدر علىٰ إزالته، ولهذا مدح الله من نهىٰ النفس عن الهوىٰ، وذلك يدل علىٰ أن الهوىٰ يميل إلىٰ ما هو ممنوع منه، وأن من عصىٰ هواه،كان محمودا عند الله ﷻ»[(٢)].

وأما وجه الدلالة من الحديث علىٰ ترجمة الباب، فحاصلها: أنه تضمن الدلالة علىٰ أن محبة الله ورسوله من أجل الأعمال وأعلاها قدرا، فثبوت التوحيد وكماله مرتبط بها غاية الارتباط.

---

(١) شرح السنة (١/ ٤٩).

(٢) فتح الباري (١/ ٥٨).

النص الخامس: وعن ابن عباس قال: «من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالىٰ في الله، وعادىٰ في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتىٰ يكون كذلك. وقد صارت عامة مؤاخاة الناس علىٰ أمر الدنيا وذلك لا يجدي علىٰ أهله شيئا»[١]. رواه ابن جرير.

قوله: «من أحب في الله»، أي: من كان حبه للآخرين من أجل ما يحبه الله، و«في» هنا سببية، كما في قوله: «دخلت امرأة النار في هرة»، أي: بسبب هرة.

قوله: «وأبغض في الله»، حمله بعض الشراح علىٰ الكفار، وليس كذلك، بل قد يبغض في الله بعض المسلمين العصاة.

قوله: «ووالىٰ في الله»، أي: إن نصرته وتأييده لا يكون إلا لما يحبه الله ويرضاه، و«في» كما سبق سببية.

قوله: «وعادىٰ في الله»، أي: إن معاداته ومباعدته لا تكون إلا لشيء يبغضه الله، فيشمل جهاد الكفار في سبيل الله، ويشمل معاداته لبعض المسلمين الذين يستحقون المعاداة، لأجل ما وقعوا فيه من انحراف.

والولاء والبراء من أهم معالم التدين والحب لله تعالىٰ، ولهذا يقول ابن عقيل: «إذا أردت أن تعلم محل الإسلام من أهل الزمان فلا تنظر إلىٰ زحامهم في أبواب الجوامع، ولا ضجيجهم في الموقف بلبيك، وإنما انظر إلىٰ مواطأتهم أعداء الشريعة»[٢].

---

(١) رواه ابن المبارك في الزهد (١٢٠)، وابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (١/ ٤٠٦)، وهو أثر ضعيف؛ لأن فيه ليث بن أبي سُليم، وهو ضعيف.

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح (١/ ٢٣٧).

قوله: «**فإنما تنال ولاية الله بذلك**»، الولاية بفتح الواو وكسرها، وهي النصرة والمحبة، والمعنىٰ: أن العبد لا ينال محبة الله ونصرته إلا بأن يحب في الله ويبغض فيه ويوالي ويعادي فيه.

قوله: «**ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصيامه حتىٰ يكون كذلك**»، أي: حتىٰ تكون تلك الأمور الأربعة: الحب والبغض والموالاة والمعاداة لله وحده.

قوله: «**وقد صارت عامة مؤاخاة الناس علىٰ أمر الدنيا**»، وابن عباس -إن صح الخبر عنه- لا يقصد الحكم علىٰ كل الناس، وإنما يقصد بيان كثرة انتشار ذلك بين الناس حتىٰ غلب عليهم، وإلا فيوجد من الناس في زمانه وبعد زمانه من لا يحب ولا يبغض إلا لله، ولا يوالي ويعادي إلا فيه.

ومما يؤكد ذلك أن مادة «عمم» لا تدل علىٰ الشمول بالضرورة، وإنما تدل علىٰ الكثرة، يقول ابن فارس: «العين والميم أصل صحيح واحد يدل علىٰ الطول والكثرة والعلو»[1]، وفسر ابن سيده العم الوارد في كلام بعض الشعراء بالخلق الكثير[2].

وفي حديث أم سلمة: «**أنه كان عامة وصية رسول الله ﷺ: الصلاة، وما ملكت أيمانكم**»[3]، يعني أكثر.

قوله: «**وذلك لا يجدي علىٰ أهله شيئا**»، أي: إن ذلك الانحراف في تلك الأمور الأربعة لا يغني عمن وقع فيها شيئا، ولا ينتفع منها بشيء عند الله تعالىٰ.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤/ ١٥).
(٢) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (١/ ١٠٦).
(٣) رواه الحربي في غريب الحديث (١/ ١٣١).

وأما وجه الدلالة من الحديث فحاصله: أنه يتضمن الدلالة علىٰ عظيم الأجر في المحبة في الله تعالىٰ، فكيف بمحبة الله ذاتها، فلا ريب أن أجرها أعظم وأجل.

النص السادس: «**قال ابن عباس في قوله تعالىٰ**: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ قال: المودة»[١].

هذا القول أحد الأقوال التي قيلت في هذه الآية، وقد ذكر الطبري أن أئمة السلف اختلفوا في تحديد المراد بالأسباب هنا، فقيل: الوصال في الدنيا والمودة، وقيل: المنازل التي كانت لهم في الدنيا، وقيل: الأرحام، وقيل: الأعمال التي كانوا يعملونها في الدنيا، ثم رجح أن الآية شاملة لكل ما كان يؤمل عليه المشركون الأمل، سواء من الأقوال التي قيلت أو غيرها[٢].

وأما وجه ذكر هذا الأثر في هذا الباب فحاصله أن فيه بيانا لبطلان المحبة بين المشركين وأصنامهم يوم القيامة، وهذا يتضمن غاية التنفير منها.

❊ ❊ ❊

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (٣/ ٢٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٩٩).
(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٣/ ٢٥-٣٠).

(٣٢)

باب

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]

تنوعت مسالك الشراح في تحديد مقصود المؤلف من عقد هذا الباب، فجعل بعضهم مقصوده التنبيه علىٰ وجوب الخوف من الله، ولزوم إخلاصه له، وجعله بعضهم التحذير من أنواع الخوف المنحرفة التي تكون لغير الله تعالىٰ، وجعله بعضهم شاملا للأمرين، فذكر أن مقصوده بيان وجوب الخوف من الله تعالىٰ، والتحذير من تعلق الخوف بغيره سبحانه(١).

معنىٰ الخوف:

يرجع معنىٰ الخوف في اللغة إلىٰ الفزع والذعر، يقول ابن فارس: «الخاء والواو والفاء: أصل واحد يدل علىٰ الذعر والفزع»(٢).

وأما في الاصطلاح، فالحال فيه لا يختلف عن الحال في المحبة، وغيرها من المعاني القلبية، فقد وقع فيها الاختلاف؛ لما تتصف به تلك المعاني من الصعوبة والغموض، وأن الشعور بها أوضح من تعريفها بالكلام ونحوه.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ٩٧٠)، والقول السديد، السعدي (١١٧)، والقول المفيد، العثيمين (٢/ ٦٦).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٨٦).

وقد قيل في الخوف: انفعال يحصل عند توقع هلاك أو ضرر، وقيل فيه: هو اضطراب القلب وانزعاجه عند توقع مكروه، وقيل: هو الخشية من المكروه[(١)].

والأقرب أن يقال: اضطراب القلب وانفعاله عند نزول الضرر أو توقعه.

منزلة «الخوف» من حقيقة العبادة:

ذكر عدد من العلماء أن الخوف أحد الأركان التي تقوم عليها حقيقة العبادة، فهو مع الرجاء والمحبة أركان لا بد منها في عبادة المرء لربه، يقول ابن القيم: «القلب في سيره إلىٰ الله ﷻ بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جناحاه، فمتىٰ سلم الرأس والجناحان فالطائر جيد الطيران، ومتىٰ قطع الرأس مات الطائر، ومتىٰ فقد الجناحان فهو عرضة لكل صائد وكاسر»[(٢)].

ويقول ابن رجب: «كان بعض السلف يقول: من عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرجاء والمحبة فهو موحد مؤمن، وسبب هذا أنه يجب علىٰ المؤمن أن يعبد الله بهذه الوجوه الثلاثة: المحبة والخوف والرجاء، ولا بد له من جميعها، ومن أخل ببعضها فقد أخل ببعض واجبات الإيمان»[(٣)].

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٥٠٨).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٥١٣).

(٣) التخويف من النار (٢٥).

ويقول ابن القيم في بيان فضل عبادة الخوف: «هي من أجل منازل الطريق، وأنفعها للقلب، وهي فرض علىٰ كل أحد»[١].

ونبه ابن القيم وابن رجب علىٰ أن الخوف ليس مقصودا لذاته كالمحبة، وإنما هو مقصود لغيره، يقول ابن القيم: «الخوف ليس مقصودا لذاته، بل هو مقصود لغيره قصد الوسائل، ولهذا يزول بزوال المخوف، فإن أهل الجنة لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»[٢].

أيهما يغلب الخوف أم الرجاء؟

نبه بعض العلماء علىٰ أن الخلاف في هذه المسألة لا يشمل المحبة، فإن الإجماع منعقد علىٰ أن المحبة أعلىٰ من عبادة الخوف والرجاء، وينبغي أن تكون أغلب منهما، وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن رجب: «كلام هذا الحكيم يدل علىٰ أن الحب ينبغي أن يكون أغلب من الخوف والرجاء.

وقد قال الفضيل بن عياض: المحبة أفضل من الخوف، ثم استشهد بكلام هذا الحكيم الذي حكاه عنه وهب، وكذا قال يحيىٰ بن معاذ: حسبك من الخوف ما يمنع من الذنوب، ولا حسب من الحب أبدا»[٣].

وأما الخوف والرجاء فقد اختلف العلماء في تحديد العلاقة بينهما علىٰ أقوال متعددة[٤]:

القول الأول: أنه يجب المساواة بينهما، وذكر ابن رجب أن عليه أكثر أئمة السلف.

---

(١) مدارج الساكين (١/ ٥٠٧)، وانظر: طريق الهجرتين، ابن القيم (٤٦٦).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٥١٠)، وانظر: التخويف من النار، ابن رجب (٢٤).

(٣) التخويف من النار (٢٥).

(٤) انظر: التخويف من النار، ابن رجب (٢١-٢٤)، والآداب الشرعية، ابن مفلح (٢/ ٣٠)، وسراج المريدين، ابن العربي (٣/ ١٤٧)، ودليل الفالحين، ابن علان (٤/ ٣٥٨).

القول الثاني: أنه يجب المساواة بينهما إلا في حال المرض، أو عند الموت، فيغلب الرجاء، واختاره عدد من العلماء.

القول الثالث: أنه يجب أن يغلب جانب الخوف، حتىٰ يحمل المسلم علىٰ ترك المعاصي والذنوب، واختاره بعض الشافعية.

القول الرابع: أنه يجب أن يغلب جانب الرجاء، لأن الرجاء مقصود لذاته، ولأن فيه تحقيقا للتفاؤل الذي يحبه النبي ﷺ، واختاره جماعة من المالكية.

القول الخامس: أن الشاب يغلب جانب الخوف، والشيخ يغلب جانب الرجاء، وبه قال جماعة من الحنفية.

القول السادس: أن ذلك يختلف باختلاف الناس، وباختلاف أحوال الإنسان، فبعض الناس لا يصلح لهم إلا تغليب الرجاء، وبعضهم لا يصلح له إلا تغليب الخوف، وكذلك الإنسان نفسه، ففي بعض الأحوال ينبغي له أن يغلب الرجاء، وفي بعض الأحوال ينبغي أن يغلب جانب الخوف.

والقول الصحيح هو القول السادس؛ لأن فيه جمعا بين العبادات وتحقيقا لكل مقام بما يناسبه.

أحكام الخوف:

لا بد من التنبه إلىٰ أن الخوف من الأفعال المحتملة التي لها صور متعددة، بعضها داخل في مفهوم العبادة وبعضها ليس داخلا، فهو ليس من العبادات المحضة التي لا يجوز تعلقها إلا بالله تعالىٰ، وإنما له أحوال وألوان، وبناء عليه فلا بد من تحديد أقسامه، وبيان ضابط كل قسم بما يناسبه.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تحديد أقسام الخوف، فبعضهم جعلها أربعة: **الأول**: خوف السر، **والثاني**: الخوف المحرم، وهو أن يخاف المخلوقين فيترك ما أمر الله أو يفعل ما نهىٰ عنه، **والثالث**: خوف الطاعة، وهو الخوف من الله تعالىٰ، **والرابع**: الخوف الطبيعي(١).

وبعضهم جعله ثلاثة أقسام بطريقة أخرىٰ: **الأول**: خوف العبادة، **والثاني**: الخوف الطبيعي، **والثالث**: خوف الوهم(٢).

والأقرب أن يقال: الخوف ينقسم من حيث حكمه إلىٰ قسمين أساسيين:

القسم الأول: الخوف الخاص، وهو خوف العبادة، ولا يكون إلا لله تعالىٰ، وهو ركن من أركان الدين، وضابطه: الانفعال القلبي للإحساس بعظمة الله، المصاحب لغاية الحب مع غاية الذل، وينبعث عنه لزوم طاعة الله، والابتعاد عن معصيته، والوجل من الانقطاع عنه.

القسم الثاني: الخوف المشترك، وهو الذي يكون لغير الله تعالىٰ، وهذا القسم له أنواع متعددة:

النوع الأول: خوف ممنوع، وهو الخوف الذي جاء في الشريعة النهي عنه والتحذير منه، وهو علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: خوف شركي، وهو الخوف الذي فيه مساواة للخوف من الله تعالىٰ، أو الذي يقتضي نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق، أو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالىٰ.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ٩٧١).

(٢) انظر: القول المفيد (٢/ ٢٠٤).

وهذا النوع من الخوف يسميه بعض المتأخرين خوف السر، وهو أن يخاف من غير الله أن يصيبه بما يشاء من مرض أو فقر أو غيره بقدرته المستقلة أو بما أعطاه الله له[(١)].

وفي تسميته بخوف السر غموض، وقصور؛ لأن موجب الشرك فيه ليس خفيا دائما، ولأنه ليس محصورا في أن يصيبه بما يشاء، كما سبق بيانه.

وهذا النوع هو الذي وقع من المشركين، ويقع من كثير من جهلة المسلمين في تعاملهم مع القبور والأولياء، فترىٰ الواحد منهم يعتقد أن الولي يستطيع أن ينزل به البلاء، أو يرفع عنه النعمة، فيخافه خوفا شديدا، وربما تقرب إليه بأنواع من القربات حتىٰ لا يغضب عليه.

المرتبة الثانية: خوف محرم، وهو الخوف من المخلوق الذي يؤدي إلىٰ ترك الواجبات، أو الوقوع في المحرمات، وقد اختلف العلماء في حكم هذا الخوف علىٰ قولين:

القول الأول: أنه شرك أصغر، يقول عبد الرحمن بن حسن حين ذكر هذا النوع: «فهذا محرم، وهو نوع من الشرك بالله المنافي لكمال التوحيد»[(٢)].

القول الثاني: أنه محرم، ولا يدخل في الشرك الأصغر، يقول العثيمين حين ذكر الخوف الطبيعي: «لكن إن حمل علىٰ ترك واجب أو فعل محرم؛ فهو محرم»[(٣)]، وهو ظاهر صنيع سليمان بن عبد الله، فإنه حين ذكر

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٩٧١).
(٢) فتح المجيد (٢/ ٥٧٤).
(٣) القول المفيد (٢/ ٢٠٥).

هذا النوع اقتصر علىٰ الحكم عليه بالتحريم، ولم يصرح بالشرك، مع أنه صرح في خوف السر بكونه شركا(١).

النوع الثاني: خوف مباح، وهو الخوف المعتدل الذي يقع من الأسباب الطبيعية القدرية التي ثبت أنها توجب الخوف، كالخوف من الأسد أو الخوف من الأعداء والمجرمين أو غير ذلك، وذكر القرافي أن هذا النوع قد يكون مؤمورا به(٢).

وقد وقع هذا الخوف من الأنبياء، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَصْبَحَ فِي ٱلْمَدِينَةِ خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا ٱلَّذِى ٱسْتَنصَرَهُۥ بِٱلْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُۥ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰٓ إِنَّكَ لَغَوِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: ١٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٢١].

تنبيه:

تحصل من هذا التقسيم والتأصيل أنه لا يوجد في الإسلام خوف مشروع، مأمور به في الشريعة إلا الخوف من الله، ومن هذه الجهة يختلف الخوف عن المحبة، فالمحبة منها أقسام مشروعة في المخلوقين.

حكم الخوف من الجن:

الخوف من الجن كالخوف من الإنس في الأحكام والأقسام؛ وذلك أن الجن خلق يملكون قدرة علىٰ التأثير والإيذاء، وبناء عليه فخوف الإنسان منهم لا يخلو إما أن يكون شركا، أو محرما، أو مباحا، كما هو الحال في الخوف من الإنس.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٩٧١).

(٢) انظر: الذخيرة (١٣/ ٢٥٣).

مراتب الخوف المشروع:

الخوف المشروع، وهو الخوف من الله، له مرتبتان أساسيتان[١]:

المرتبة الأولىٰ: الخوف الواجب، وهو الخوف الذي يحمل علىٰ فعل الواجبات وترك المحرمات.

المرتبة الثانية: الخوف المستحب، وهو الخوف الذي يحمل علىٰ فعل النوافل وترك المكروهات والتقلل من المباحات والشواغل عن الله تعال.

أنواع الخوف من الله:

ليس كل خوف من الله محمودا، وإنما هو علىٰ أقسام:

القسم الأول: خوف محمود، وهو الخوف الذي يدعو إلىٰ الالتزام بالطاعات، وترك المنهيات، ويبقي الأمل بالله واسعا، ولا يدخل المسلم في القنوط من رحمة ربه.

القسم الثاني: خوف مذموم، وهو الخوف الذي يؤدي بالمسلم إلىٰ القنوط من رحمة ربه، أو الشك في عطائه وجوده، أو اليأس من كرمه.

متعلق الخوف والرجاء من الله:

هذا مبحث مهم جدا، ومعناه هل المؤمن يخاف من الله لذاته أم لأجل عقابه، وهل يرجوه لذاته أم لأجل ثوابه؟

الصحيح: أن متعلق الخوف والرجاء من الله تعالىٰ متعدد، فالمسلم يخاف من الله ويرجوه لكماله سبحانه في صفاته، وفي إحسانه وإنعامه، ويخافه ويرجوه لما عنده سبحانه من الثواب والعقاب، وقد جاء في

---

(١) انظر: التخويف من النار، ابن رجب (٢٥)، التسهيل لعلوم القرآن، ابن جزي (١/ ٢٩١).

النصوص الشرعية الترغيب الشديد في فضل الله وعطائه، والتخويف من عقابه وسخطه، وإثبات أن هذا هو حال الأنبياء والصالحين، وجاء في نصوص كثيرة أن النبي ﷺ يدعو ربه بالجنة، وما قرب إليها من قول أو عمل، ويستعيذ من النار، وما قرب إليها من قول أو عمل.

وقد أخطأ عدد من أتباع التصوف واعتقدوا أن الخوف والرجاء من الله لا ينبغي أن يكون متعلقا بثوابه وعقابه، وإنما بذاته فقط، وهذا انحراف عن جادة الصراط المستقيم، وهو مبني علىٰ عدد من الأغلاط، منها: الغلط في مفهوم الجنة ونعيمها، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية: «من هنا يتبين زوال الاشتباه في قول من قال: ما عبدتك شوقا إلىٰ جنتك، ولا خوفا من نارك؛ وإنما عبدتك شوقا إلىٰ رؤيتك، فإن هذا القائل ظن هو ومن تابعه أن الجنة لا يدخل في مسماها إلا الأكل والشرب، واللباس والنكاح والسماع، ونحو ذلك مما فيه التمتع بالمخلوقات، كما يوافقه علىٰ ذلك من ينكر رؤية الله من الجهمية، أو من يقر بها ويزعم أنه لا تمتع بنفس رؤية الله، كما يقوله طائفة من المتفقهة، فهؤلاء متفقون علىٰ أن مسمىٰ الجنة والآخرة لا يدخل فيه إلا التمتع بالمخلوقات؛ ولهذا قال بعض من غلط من المشايخ لما سمع قوله: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢] قال: فأين من يريد الله؟! وقال آخر في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، قال: إذا كانت النفوس والأموال بالجنة، فأين النظر إليه؟! وكل هذا لظنهم أن الجنة لا يدخل فيها النظر، والتحقيق: أن الجنة هي الدار الجامعة لكل نعيم، وأعلىٰ ما فيها: النظر إلىٰ وجه الله، وهو من النعيم الذي ينالونه في الجنة؛ كما أخبرت به النصوص»[١].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٢).

وقد جاء في عبارات بعض أئمة السلف تراكيب توحي بأنهم يتبنون مقولة أتباع التصوف، كما قال وهيب ابن الورد: «لا تكونوا كالعامل يقال له: تعمل كذا وكذا، فيقول: نعم، إن أحسنتم لي الأجر»، وقد علق عليه ابن رجب بقوله: «ومراده ذم من لا يلحظ في العمل إلا الأجر»(١) ثم طفق في بيان مقصوده بتفصيل.

حقيقة الرجاء:

لم يفرد المؤلف قضية الرجاء بمبحث خاص مع أنه يستحق ذلك، لكونه ركنا من أركان العبادة مع المحبة والخوف، وقد اختلف عدد الشراح في تفسير هذا الإغفال من المؤلف، فذكر بعضهم أن الرجاء متضمن في باب المحبة، وذكر بعضهم أن الرجاء متضمن في باب التوكل، وكلا القولين لا يخلو من تكلف، ولأجل هذا سنتحدث في هذا الموضع بحديث مختصر عن الرجاء تكميلا للتأصيل.

وذكر بعض الشراح أن المؤلف خص الرجاء بباب مخصوص، واختلفوا في تحديد الباب المتعلق بالرجاء، والأقرب أن المؤلف لم يفرد هذه القضية بباب مخصوص، وما ذكره بعض الشراح لا يخلو من تكلف في الاستدلال والربط.

معنىٰ الرجاء:

من معاني الرجاء في اللغة: الأمل وزوال الخوف، يقال: رجوت كذا وكذا، أي أملت حصوله(٢).

---

(١) التخويف من النار (٢١).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٥/١٦٣).

وأما في الاصطلاح، فالحال فيه لا يختلف عن الحال في معنىٰ المحبة والخوف والتوكل، فهي معان قلبية يعسر تحديدها بحد جامع مانع، والشعور بها أبلغ وأوضح.

ومما قيل في تعريف عبادة الرجاء: هو الثقة بجود الله تعالىٰ، وقيل: هو الاستبشار بجود وفضل الرب تبارك وتعالىٰ، والارتياح لمطالعة كرمه سبحانه(١).

وحقيقة الرجاء كحقيقة الخوف والتوكل، فهو حقيقة مركبة، لا بد فيه من اجتماع المعاني القلبية مع الأخذ بالأسباب والحرص عليها، ولهذا فرق ابن القيم وبينه وبين التمني، فقال: «الفرق بينه وبين التمني: أن التمني يكون مع الكسل، ولا يسلك بصاحبه طريق الجد والاجتهاد، والرجاء يكون مع بذل الجهد، وحسن التوكل، فالأول: كحال من يتمنىٰ أن يكون له أرض يبذرها، ويأخذ زرعها، والثاني: كحال من يشق أرضه ويفلحها ويبذرها، ويرجو طلوع الزرع، ولهذا أجمع العارفون علىٰ أن الرجاء لا يصح إلا مع العمل، قال شاه الكرماني: علامة صحة الرجاء حسن الطاعة»(٢).

منزلة الرجاء:

يعد الرجاء ركنا من أركان العبادة، مع المحبة والخوف، فإذا فقد الركن أو ضعف زالت العبادة أو ضعفت، وقد جاءت نصوص كثيرة في بيان منزلته والكشف عن مكانته، قال الله تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ٣٥).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ٣٥).

إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فابتغاء الوسيلة إليه: طلب القرب منه بالعبودية والمحبة، فذكر مقامات الإيمان الثلاثة التي عليها بناؤه: الحب، والخوف، والرجاء، وقال تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٍۚ﴾ [العنكبوت: ٥]، وقال: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال تعالىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٨].

وعن جابر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول -قبل موته بثلاث-: «**لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله**»[1]، ويقول ﷺ: «**يقول الله** عز وجل: **أنا عند ظن عبدي بي**»[2].

وقد ذكر أبو إسماعيل الهروي أن الرجاء أضعف منازل المريدين، وتعقبه ابن القيم بقوله: «شيخ الإسلام حبيب إلينا، والحق أحب إلينا منه، وكل من عدا المعصوم ﷺ فمأخوذ من قوله ومتروك، ونحن نحمل كلامه علىٰ أحسن محامله، ثم نبين ما فيه، أما قوله: الرجاء أضعف منازل المريدين، فيعني بالنسبة إلىٰ ما فوقه من المنازل، كمنزلة المعرفة والمحبة، والإخلاص، والصدق والتوكل، لا أن مراده ضعف حال هذه المنزلة في نفسها، وأنها منزلة ناقصة»[3]، وذكر أوجها أخرىٰ.

أحكام الرجاء:

الرجاء كالخوف والمحبة ليس من العبادات المحضة، وإنما هو من الأفعال المحتملة، التي تكون عبادة في بعض الأحوال ولا تكون عبادة في بعضها.

---

(١) رواه مسلم (٢٨٧٧).

(٢) رواه البخاري (٧٤٠٥)، مسلم (٢٦٧٥).

(٣) مدارج السالكين (٢/ ٣٩).

وبناء عليه فأقسام الرجاء باعتبار حكمه لا تختلف عن أقسام الخوف التي سبق ذكرها، فهي متفقة معها تمام الاتفاق فلا داعي لتكرارها.

أنواع الرجاء من الله:

ليس كل رجاء لله محمودا، وإنما هو علىٰ أقسام، كما هو الحال في الخوف:

القسم الأول: الرجاء المحمود، وهو رجاء المسلم الذي قام بقلبه الثقة بالله، والاعتماد عليه مع بذل الأسباب.

القسم الثاني: الرجاء المذموم، وهو الأمل الذي يوصل إلىٰ الأمن من مكر الله، أو إلىٰ التفريط في القيام بأسباب النجاة.

وقد ذكر ابن القيم أن الرجاء ثلاثة أنواع: **الأول**: رجاء الطائع للثواب من الله، **والثاني**: رجاء العاصي المغفرة من الله بعد التوبة، وهذان محمودان، **والثالث**: الرجاء بلا عمل، وهذا مذموم[(١)].

وهذا التقسيم لا يختلف عن التقسيم الثنائي السابق، بل ذلك التقسيم أجود؛ لأنه عام يشمل الثواب والعقاب وكل النعم الإلهية، فالرجاء ليس منحصرا في جانب الثواب والعقاب فقط.

أي الرجائين أكمل: رجاء المحسن أم رجاء المذنب التائب؟

رجحت طائفة رجاء المحسن؛ لقوة أسباب الرجاء معه، وطائفة رجحت رجاء المذنب؛ لأن رجاءه مجرد عن علة رؤية العمل، مقرون بذلة رؤية الذنب[(٢)]، والأقرب أن هذا يختلف باختلاف الناس، وتنوع أحوالهم،

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٣٧).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٣٨).

وبحسب ما يقوم في القلب من معاني الإيمان والتذلل لله تعالىٰ.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب مع الآية التي جعلها في الترجمة خمسة نصوص: ثلاث آيات وحديثين.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

قوله: «**إنما ذلكم**»، يعني الكلام الذي سمعتموه يوم أحد، وهو أن الناس قد جمعوا لكم.

قوله: «**الشيطان يخوف أولياءه**»، أي: إن ذلكم الكلام هو كلام الشيطان حتىٰ يجعلكم تخافون من أوليائه الكفار.

وهذا تنبيه من الله تعالىٰ لإحدىٰ مكائد الشيطان التي يقوم بها، وحاصلها: أنه يخوف المؤمنين من جنده وأوليائه لئلا يجاهدوهم، أو يواجهوهم، ولا يأمروا بالمعروف ولا ينهوا عن المنكر(١).

قوله: «**فلا تخافوهم وخافون إن كنت مؤمنين**»، قرر عدد من الأصوليين أن الشرط يأتي للتعليل(٢)، فيكون معنىٰ الآية: لا تخافوا إلا الله؛ لأن ذلك هو مقتضىٰ الإيمان، فمعنىٰ الآية: أنه لا ينبغي لمن آمن بالله تعالىٰ أن يخاف من الكفار، ويترك دينه، أو شيئا منه خوفا منهم، وإنما ينبغي له أن يواجههم، ويظهر الحق لهم، فجعل عدم الخوف من أولياء الشيطان من علامات الإيمان بالله تعالىٰ.

---

(١) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/ ١٠١).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٣٣).

وأما وجه الدلالة من الآية فحاصله: أن الله تعالىٰ جعل الخوف منه دليلا علىٰ الإيمان، وهذا يدل علىٰ أن الخوف قد يكون عبادة من أجل العبادات التي يقوم عليها التوحيد ويتحقق بها.

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨].

قوله: «إنما يعمر»، أي: يقيم، وهي تشمل العمارة الحسية والعمارة المعنوية، والمراد هنا المعنوية؛ لأن الآية جاءت في سياق العبادة، فلما نفىٰ الله عمارة المساجد عن الكفار أثبتها للمؤمنين.

قوله: «ولم يخش إلا الله»، هذا هو الشاهد من الآية، فقد جعل الله من صفات المؤمنين الذين يعمرون المساجد أنهم لا يخشون إلا الله، والمراد بها الخشية العبادية، وليس كل أنواع الخشية، فبعضها مباح، كما سبق بيانه.

والخشية هنا بمعنىٰ الخوف، وقد اختلف العلماء في الفرق بينهما(١)، ومما قيل في التفريق بينهما أن الخشية أشد من الخوف، فهي لا تكون إلا مع العلم غالبا.

وأما وجه الدلالة من الآية، فحاصله أنها تتضمن أن الخشية والخوف من الله من صفات المؤمنين، وهذا يدل علىٰ أنهما من أفراد العبادة التي يقوم عليها التوحيد.

---

(١) انظر: الفروق، العسكري (٢٤١)، والكليات، الكفوي (٤٢٨)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٥١٠)، والقول المفيد، العثيمين (١/ ٢١٠).

النص الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتۡنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠].

ومعنىٰ هذه الآية أن من الناس من يقول: أقررنا بالله فوحدناه، فإذا آذاه المشركون في إقراره بالله، جعل فتنة الناس إياه وتعذيبه في الدنيا، كعذاب الله في الآخرة، فارتد عن إيمانه بالله، راجعا إلىٰ الكفر به.

وأما وجه الشاهد من الآية فحاصله: أن بعض الناس يقع في الشرك، أو يرجع إليه بسبب خوفه من الناس وعذابهم، وهذا يدل علىٰ أن الخوف من غير الله قد يؤدي إلىٰ الخروج من الإسلام، فيجب علىٰ المسلم أن يكون محتاطا لنفسه.

النص الرابع: عن أبي سعيد مرفوعا: «إن من ضعف اليقين أن ترضي الناس بسخط الله، وأن تحمدهم علىٰ رزق الله، وأن تذمهم علىٰ ما لم يؤتك الله، إن رزق الله لا يجره حرص حريص، ولا يرده كراهية كاره»[(١)].

قوله: «إن من ضعف اليقين»، المراد باليقين هنا الإيمان.

قوله: «أن ترضي الناس بسخط الله»، أي: أن تقدم رضاهم علىٰ رضىٰ الله، وأن تفعل ما يغضب الله ليرضوا عنك.

قوله: «وأن تحمدهم علىٰ رزق الله»، أي: أن تشكر الناس علىٰ ما أصابك من نعم، وتنسىٰ أن المنعم هو الله تعالىٰ، فليس المراد من هذا القول ألا يشكر المرء الناس علىٰ ما قدموا له من نفع، بل ذلك مشروع، لقوله ﷺ: **«من لم يشكر الناس، لم يشكر الله ﷻ»**[(٢)]، وإنما المراد

(١) رواه أبو نعيم في الحلية (٥/١٠٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٠٧)، وهو حديث ضعيف لأن فيه إسناده محمد بن مروان السدي، وهو متهم بالكذب.

(٢) رواه أحمد (٧٥٠٤)

بالحديث الأول شكر الناس علىٰ أنهم هم الفاعلون، أو مع الغفلة عن إنعام الله تعالىٰ، وتفضله علىٰ المرء، وأما من شكر الناس علىٰ أنهم أسباب، فذلك مشروع.

قوله: «**وأن تذمهم علىٰ ما يؤتك الله**»، أي: إذا طلبتهم شيئا فمنعوك ذممتهم علىٰ ذلك، فلو علمت يقينا أن المتفرد بالعطاء والمنع هو الله وحده، وأن المخلوق مُدَبر لا يملك شيئا من تلقاء نفسه لما فعلت ذلك.

قوله: «**إن رزق الله لا يجره حرص حريص، ولا يرده كراهية كاره**»، هذه الجملة تأكيد للمعاني السابقة، فيها أن الناس لا يملكون شيئا من تلقاء أنفسهم، وأن المتصرف في الكون هو الله تعالىٰ.

وذكر بعض الشراح أن وجه الشاهد من الحديث في قوله: «**أن ترضي الناس بسخط الله**»، وذلك أن إرضاء الناس قد يكون خوفا منهم، وقد يكون رجاء[(١)]، وهذا الوجه مع صحته فيه بعد، فلو أن المؤلف لم يذكر هذا الحديث لكان أجود، خاصة وأنه حديث ضعيف.

النص الخامس: وعن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «من التمس رضا الله بسخط الناس رضي الله عنه وأرضىٰ عنه الناس، ومن التمس رضا الناس بسخط الله، سخط الله عليه، وأسخط عليه الناس»[(٢)] رواه ابن حبان في صحيحه».

قوله: «**من التمس**»، أي: طلب.

---

(١) انظر: التمهيد شرح كتاب التوحيد (٣٧٢).

(٢) رواه ابن المبارك في الزهد (٦٦)، وابن حبان في صحيحه (٢٧٦).

قوله: «**رضا الله بسخط الناس**»، أي: من قدم ما يرضاه الله علىٰ ما يكرهه الناس، وليس المراد أن تحقيق سخط الناس سبب لرضا الله، وإنما المراد التقديم عند التعارض أو التزاحم.

وهذا الحديث يؤكد علىٰ أن المسلم ينبغي له ألا يخشىٰ ولا يخاف في الحق إلا من الله تعالىٰ، وأن من خشي في الحق غير الله فقد وقع في أمر مذموم وقبيح في الدين، **وهذا هو وجه الشاهد من الحديث**.

❊ ❊ ❊

(٣٣)

بَابٌ

قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]

اختلفت عبارات الشراح في بيان مقصود المؤلف من هذا الباب، فذكر بعضهم أن مقصوده بيان أن التوكل فرض، يجب علىٰ كل مسلم إخلاصه لله تعالىٰ[١]، وذكر بعضهم أن التوكل لما كان عبادة واجبة علىٰ كل مسلم كان صرفه لغير الله شركا أكبر، فأدخله المؤلف في كتابه من هذه الجهة[٢].

معنىٰ التوكل[٣]:

يرجع معنىٰ التوكل في اللغة إلىٰ الاعتماد، يقول ابن فارس: «الواو والكاف واللام: أصل صحيح يدل علىٰ اعتماد غيرك في أمرك»[٤].

وأما في الاصطلاح، فالحال فيه لا يختلف عن حال المحبة والخوف، فقد اختلف العلماء في تعريفه لكونه من المعاني القلبية التي يعسر تحديدها بحد جامع مانع، فالإحساس به أوضح من التعبير عنها، ولهذا يقول الغزالي عن التوكل: «غامض من حيث العلم، شاق من حيث العمل»[٥].

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٩٩٠).

(٢) انظر: إعانة المستفيد، صالح الفوزان (٣/ ٩٨).

(٣) انظر في موضوع التوكل وما يتعلق به من تفاصيل: التوكل وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي، والتوكل علىٰ الله: حقيقته ومنزلته وفضله، سالم القرني.

(٤) معجم مقاييس اللغة (٦/ ١٣٦)، وانظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١٠/ ٣٧١).

(٥) إحياء علوم الدين (٤/ ٢٤٣).

وثم ملاحظة أخرىٰ، حاصلها: أن كل التعاريف التي ذكرها العلماء للتوكل لم تكن إلا للتوكل المتعلق بالله تعالىٰ؛ لأن التوكل في النصوص الشرعية لم يعلق إلا بالله تعالىٰ.

ثم إن كثيرا من أئمة السلف لم يقصدوا إلىٰ ذكر حد جامع مانع للتوكل ولا لغيره من حقائق الدين، ولأجل هذا كثرت تعبيراتهم عن الحقائق الشرعية، ومنها التوكل.

ومما قيل في التوكل: قول الإمام أحمد: هو تفويض الأمر إلىٰ الله جل ثناؤه، والثقة به[(١)].

وقيل: هو طمأنينة القلب بموعود الله ﷻ[(٢)].

وقيل: هو صدق اعتماد القلب علىٰ الله ﷻ في استجلاب المصالح، ودفع المضار من أمور الدنيا والآخرة كلها[(٣)].

وقيل: هو إسناد العبد أمره إلىٰ الله وحده لا شريك له في جميع أموره الدينية والدنيوية[(٤)].

وقيل: هو حال للقلب ينشأ عن معرفته بالله، والإيمان بتفرده بالخلق والتدبير والضر والنفع، والعطاء والمنع، وأنه ما شاء كان، وإن لم يشأ الناس، وما لم يشأ لم يكن، وإن شاءه الناس، فيوجب له هذا اعتمادا عليه، وتفويضا إليه، وطمأنينة به، وثقة به، ويقينا بكفايته لما توكل عليه فيه، وأنه ملي به[(٥)].

---

(١) شعب الإيمان، البيهقي (٢/ ٥٧).

(٢) شعب الإيمان، البيهقي (٢/ ٩٨).

(٣) جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٢/ ٤٩٧).

(٤) الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة، عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (٦).

(٥) مدارج السالكين (١/ ١٠٣).

وهذا الحد هو أقرب الحدود لبيان حقيقة التوكل، ويمكن أن يعبر عنه بتركيب آخر فيقال: التوكل: هو حال قلبي ينشأ عنه التعلق بالله، وتفويض الأمور إليه، وبذل الأسباب لحصول المطلوب.

حقيقة التوكل:

يظهر من الحد الذي ذكر للتوكل أنه حقيقة مركبة من عدة أركان بعضها باطني، وبعضها ظاهري، لا بد من توفرها جميعا في وجوده الصحيح، فهو مركب من الثقة بالله تعالىٰ، والاعتماد عليه، والطمأنينة بقدرته وحكمته وكرمه، مع بذل الأسباب القدرية المحققة للمطلوب، فالتوكل في حقيقته جامع لعدد من العبادات القلبية والعملية.

فمن أتىٰ بالقدر الباطن، ولم يأت بالقدر الظاهر فهو لم يأت بحقيقة التوكل، ومن عمل بالقدر الظاهر ولم يأت بالقدر الباطن، فهو لم يأت بحقيقة التوكل.

ومن أحسن من أشار إلىٰ حقيقة التوكل المركبة: ابن القيم، حيث يقول: «التوكل حال مركبة من مجموع أمور، لا تتم حقيقة التوكل إلا بها، وكلٌّ أشار إلىٰ واحد من هذه الأمور، أو اثنين أو أكثر»(١)، ثم ذكر أنه مكون من معرفة الله تعالىٰ وصفاته، ومن إثبات الأسباب، ومن اعتماد القلب علىٰ الله، ومن حسن الظن بالله تعالىٰ، ومن الاستسلام للجبار سبحانه، ومن التفويض له تعالىٰ.

فاسم التوكل الشرعي كاسم الإيمان الشرعي، كل منهما يتركب من ظاهر وباطن، فقد أدخلت الشريعة الأعمال الظاهرة في حقيقة الإيمان، وكذلك أدخلت فعل الأسباب في حقيقة التوكل.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١١٨).

وكما أنه قد جاء في النصوص عطف العمل علىٰ الإيمان، وقرر العلماء أن هذا ليس مشكلا علىٰ كون الإيمان حقيقة مركبة من الظاهر والباطن، فكذلك جاء في الشريعة عطف بذل الأسباب علىٰ التوكل، كما في قوله ﷺ: «اعقلها وتوكل»[(١)]، وهو ليس مشكلا علىٰ كون حقيقة التوكل مركبة من الباطن والظاهر؛ لأن هذا العطف له محامل صحيحه؛ منها: مراعاة السياق، ومراعاة مطلق المعنىٰ اللغوي، ونحوها.

منزلة التوكل:

يعد التوكل من أجل العبادات، ومن أهم الركائز التي تقوم عليها العبادة، وقد تضمنت نصوص الشريعة عددا من الدلالات المبينة لمكانة التوكل، منها:

الأمر الأول: أن التوكل من شروط الإيمان الصحيح، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المَائدة: ٢٣]، ولهذا جعل عدد من العلماء التوكل: جماع الإيمان، يقول ابن عباس: «التوكل جماع الإيمان»[(٢)]، ويقول سعيد بن جبير: «التوكل علىٰ الله نصف الإيمان»[(٣)]، ويقول الفضيل بن عياض: «التوكل قوام العبادة»[(٤)].

وبهذا يُعلم خطأ ما نقله ابن العربي عن بعض أشياخه أنه قال: «إذا رأيت أحدا لا يتوكل، فلا يخرجه ذلك عن الإيمان؛ كذلك صلاة لا تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر لا تخرج عن أن تكون صلاة»[(٥)].

---

(١) رواه الترمذي (٢٥١٧)، وابن حبان في صحيحه (٧٣١).

(٢) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١١١).

(٣) الدر المنثور (٤/ ١٢).

(٤) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١١٢).

(٥) سراج المريدين (١/ ٢٦٩).

الأمر الثاني: أن الله تعالىٰ أمر به أنبياءه ورسله مرارا، وذكر أنه من أعمال الأنبياء، كما في قوله تعالىٰ لنبيه ﷺ: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ٨١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢١٦﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الشعراء: ٢١٦، ٢١٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب: ٣]، وغيرها من الآيات.

وقال عن نوح عليه السلام: ﴿فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١]، وقال عن شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وقال عن يعقوب عليه السلام: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧].

الأمر الثالث: أن التوكل مركب من عبادات قلبية وعملية جليلة، جاء في النصوص الشرعية ثناء كبير عليها، وكل تلك الثناءات تتعلق به.

مراتب التوكل:

ذكر عدد من العلماء أن التوكل علىٰ مرتبتين(١):

المرتبة الأولىٰ: توكل واجب، وهو تحقيق أصل الاعتماد علىٰ الله مع فعل الأسباب.

المرتبة الثانية: توكل مستحب، وهو علو الاعتماد علىٰ الله، وقوة التفويض له مع فعل الأسباب.

يقول ابن رجب: «التوكل: علم وعمل، والعلم: معرفة القلب بتوحيد الله بالنفع والضر، وعامة المؤمنين تعلم ذلك، والعمل: هو ثقة

(١) انظر: شعب الإيمان، القصري (٢/ ١٤١).

القلب بالله، وفراغه من كل ما سواه، وهذا عزيز، ويختص به خواص المؤمنين»[١].

أحوال الناس في التوكل والعبادة:

تختلف أحوال الناس في ضبطهم للعلاقة بين التوكل والعبادة علىٰ أصناف أربعة[٢]:

الصنف الأول: من يشتغل بالعبادة من الأذكار والصلوات وغيرها، ويحرص علىٰ فعل الأسباب والاستعانة بالله، فهذا هو التوحيد والدين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥].

الصنف الثاني: من يشتغل بعبادة الله من الأذكار والصلوات وغيرها، ويفرط في التوكل علىٰ الله والاستعانة به، وهؤلاء أهل العجز والكسل، وهم مذمومون في الشريعة.

الصنف الثالث: من فرط في العبادات، وتوكل علىٰ الله تعالىٰ، فهؤلاء أهل فسق وضلال، وهم مذمومون في الشريعة.

الصنف الرابع: من أعرض عن عبادة الله تعالىٰ ولم يتوكل عليه ولم يستعن به، وهؤلاء هم شر الأصناف كلها.

طبيعة التوكل (هل هو من العبادات المحضة أو من الأفعال المحتملة؟):

حال التوكل ليس كحال العبادات القلبية السابقة: المحبة والخوف، وكذلك الاستغاثة والدعاء والذبح، وغيرها من الأفعال المحتملة، فهذه

(١) لطائف المعارف (١٤١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٠/ ٣٢).

الأمور تواردت مقالات العلماء علىٰ أنها قد تكون عبادة في بعض الأحوال، فلا يجوز صرفها إلا لله تعالىٰ، وقد لا تكون عبادة، فيجوز تعلقها بالمخلوق، وأما التوكل فقد وقع في تحديد طبيعته خلاف بين المتأخرين علىٰ قولين:

القول الأول: أن التوكل من الأعمال المحتملة التي تكون عبادة في بعض الأحوال، وقد لا تكون عبادة في بعض الأحوال، وبناء عليه، فيجوز تعلقها بالمخلوق في الحال الذي لا تكون فيه عبادة، ونبه أصحاب هذا القول بأن التوكل المباح علىٰ المخلوق هو التوكل التبعي أو التوكل المقيد، وهو الذي لا يكون إلا بعد تفويض الأمر إلىٰ الله، وفي بعض الأمور لا كلها.

وقد استدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن التوكل التبعي مثل المشيئة، وفي بيان هذا الدليل تقول اللجنة الدائمة في بيان حكم عبارة: توكلت علىٰ الله ثم عليك: «يجوز أن يقول الشخص توكلت علىٰ الله ثم عليك، فإن التوكل علىٰ الله هو تفويض الأمر إليه والاعتماد عليه، فهو جل وعلا المتصرف في هذا الكون، والتوكل علىٰ العبد بعد التوكل علىٰ الله جل وعلا تفويض العبد فيما يقدر عليه، فالله له مشيئة والعبد له مشيئة، ومشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالىٰ»(١).

الدليل الثاني: أن التوكل علىٰ المخلوق تفويض مقيد، ويمكن للمسلم أن يرجع عنه، وهذا لا ينافي حقيقة التوكل العبادي، وفي بيان هذا الدليل

---

(١) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١/ ٣٧٧).

يقول العثيمين بعد أن شرح حقيقة التوكل علىٰ الله: «وبهذا يظهر الفرق بين توكل الإنسان علىٰ العبد وتوكله علىٰ الرب، إن توكل الإنسان علىٰ الرب تفويض مطلق، فهو يعتقد أن الله تعالىٰ هو الذي له الحكم فيه وله السلطة عليه، لكن توكله علىٰ شخص وكله أن يشتري له حاجة، ليس تفويضا له، ولكنه وكله، وهو يعتقد أنه دونه في المرتبة، يعني: عندما تعتمد علىٰ شخص وكلته يشتري لك حاجة هل هو كتوكلك علىٰ الله؟

الجواب: لا، توكلي علىٰ الله توكل عبادة، وتفويض واستسلام، وتوكلي علىٰ إنسان وكلته ليس إلا اعتمادا علىٰ شخصه: أنا الذي أدبره، وأنا الذي أريد أن يتوكل، وأنا الذي بيدي فسخ وكالته.

فالفرق بين التوكل علىٰ الله والتوكل علىٰ العبد فرق عظيم، لكن مع ذلك لا ينبغي للإنسان أن يقول: توكلت علىٰ فلان في شراء كذا وكذا، بل يقول: وكلت فلانا؛ لئلا يستعمل اللفظ الذي لا يطلق إلا علىٰ الله في حق العباد»[١]، ففرق الشيخ بين مقام الحقيقة وبين مقام حكم استعمال اللفظ، كما سيأتي بيانه، وله كلام آخر لم يجزم فيه بالمنع من استعمال اللفظ[٢].

ويمكن أن يضاف إلىٰ هذين الدليلين دليلان آخران، فيكون مجموعها أربعة:

الدليل الثالث: أن هذا هو المتفق مع الطبيعة الواقعية ومقتضيات النصوص الشرعية، فإن النفوس تميل إلىٰ الأسباب لما تشعر به من أن لها تأثيرا في تحقيق المطلوب، وهذا التأثير أمر ثابت شرعا وواقعا، فمن

(١) تفسير القرآن الكريم -سورة المائدة- (١/ ١٦٥).

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم -سورة النساء- (٢/ ١٤).

المتعذر أن يطلب المرء سببا ويحرص عليه ثم لا يكون في قلبه قدر من الاعتماد عليه، فالمطالبة بالحرص علىٰ الأسباب والبذل من أجلها، ثم المنع من أي قدر من الاعتماد القلبي عليها مناف للطبيعة البشرية.

ثم هذا الاعتماد لا ينبغي أن يتجاوز حده، فإن تجاوزه حكم عليه بما يناسبه، إما بالشرك الكبر أو الأصغر.

الدليل الرابع: القياس علىٰ الحقائق المقاربة للتوكل، وهي الاستعانة والرجاء، فإن الاستعانة جاءت فيها نصوص تفيد الحصر، كما في قوله تعالىٰ: «وإياك نستعين» أي: لا نستعين إلا بالله تعالىٰ، ومع ذلك جاءت نصوص تدل علىٰ إباحة الاستعانة بالمخلوق فيما يقدر عليه، فدل هذا علىٰ أن الحصر في بعض الآيات لا ينافي تعلق الأمر بالمخلوق في بعض أحواله، وكذلك الرجاء، فحقيقته ترجع إلىٰ تعلق القلب بالمرجو، ولم يأت في النصوص الشرعية تعليقه بغير الله علىٰ جهة الحث أو الإباحة، ومع ذلك يجوز للمسلم أن يعلق رجاءه بالمخلوق، ويجوز أن يقول: رجوت من فلان أن يفعل لي كذا وكذا.

القول الثاني: أن التوكل من العبادات القلبية المحضة التي لا يجوز تعلقها بالمخلوق، وبناء عليه فتعلقها بالمخلوق محرم علىٰ كل حال، وقد اختار هذا القول كثير من المتأخرين والمعاصرين، واستدلوا علىٰ ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن التوكل عبادة قلبية، بل هي أصل كل العبادات القلبية، ولهذا قال الإمام أحمد: «التوكل عمل القلب»(١).

---

(١) نقله ابن القيم في مدارج السالكين (٢/ ١١٤).

ولكن هذا الدليل لا يدل علىٰ منع التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه، فلا خلاف في أن التوكل من أجل العبادات وأعظمها، ولكن هذا لا يلزم منه منع إباحة قدر منه مناسب لطبيعة المخلوق، فالبحث ليس في منزلة التوكل، وإنما في طبيعته ومراتبه.

الدليل الثاني: أن حقيقة التوكل ترجع إلىٰ التفويض والاستسلام، وهذه المعاني لا يجوز تعلقها إلا بالله تعالىٰ.

ولكن هذا الدليل لا يدل علىٰ منع التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه؛ لأنه لا خلاف في كون التوكل يرجع إلىٰ معنىٰ التفويض والاستسلام، ولكن هذه المعاني لها أحوال ومراتب، فالتفويض قد يكون مطلقا، وقد يكون مقيدا، وقد يكون كاملا، وقد يكون ناقصا، وكذلك الحال في الاستسلام، ومن أباح التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه لم يطلق القول، وإنما قيده بالتفويض والاعتماد المناسب علىٰ المخلوق، وهو المقيد التبعي.

الدليل الثالث: أنه لم يأت في النصوص الشرعية، ولا في كلام الصحابة، ولا أتباعهم استعمال لفظ التوكل في حق المخلوق، ولم يستعملوه إلا في حق الله تعالىٰ.

ولكن هذا الدليل لا يدل علىٰ منع التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه، لأن عدم استعمال شيء بعينه لا يعني المنع منه مطلقا، خصوصا وأنه قد جاء مثله في الشريعة، كما هو الحال في الرجاء، فلم يأت في النصوص تعليقه بالمخلوقين، ومع ذلك يجوز استعماله في حقهم بالقدر المناسب لهم.

ثم علىٰ التسليم بدلالة هذا الدليل، فهو إنما يتعلق بمقام الاستعمال اللفظي، وليس بمقام الحقيقة الشرعية نفسها، فتكون صيغة الحكم أنه

لا يجوز استعمال لفظ التوكل في حق المخلوق، ولا يصح أن يقال: إن التوكل عبادة محضة، فمن علقها بالمخلوق فهو واقع في الشرك الأكبر أو الأصغر.

الدليل الرابع: أن النصوص الشرعية حصرت التوكل في الاعتماد علىٰ الله فقط، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، فتقديم ما حقه التأخير يقتضي الحصر(١).

ولكن هذا الدليل لا يدل علىٰ منع التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه؛ لأن النصوص جاءت في حصر الاستعانة أيضا، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ أي: لا نستعين إلا بالله، ومع ذلك جاءت النصوص بإباحة تعلقها بالمخلوق، فدل هذا علىٰ أن الحصر في بعض النصوص لا يدل علىٰ المنع المطلق.

فإن قيل: الاستعانة جاءت فيها نصوص تدل علىٰ الإباحة، ولكن التوكل لم يأت فيه ما يدل علىٰ الإباحة.

قيل: مجرد إباحة تعليق الاستعانة بالمخلوق فيما يناسبه مع وجود النصوص الدالة علىٰ الحصر دليل كاف علىٰ عدم لزوم ذلك المعنىٰ في المنع.

ثم علىٰ القول بأنه دال علىٰ لزوم المنع من تعليق التوكل بالمخلوق، فهو إنما يدل علىٰ منعه في الاستعمال اللفظي، وليس في كون التوكل عبادة محضة، وهذا هو محل البحث، فإنه يمكن أن نقول: لا يجوز للمسلم أن يقول: توكلت علىٰ فلان أو توكلت علىٰ الله ثم علىٰ فلان، ولكن هذا

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٦٤).

لا يعني أن التوكل عبادة محضة لا يجوز تعلقها بالمخلوق بحال، وإنما غاية ما فيه المنع من استعمال اللفظ الموهم أو المنافي للتجرد.

الدليل الخامس: أن التوكل عبادة، والعبادة لا يجوز صرفها لغير الله تعالىٰ.

ولكن هذا الدليل لا يدل علىٰ منع التوكل علىٰ المخلوق بما يناسبه؛ لأنه في الحقيقة استدلال بمحل النزاع، فالبحث في حقيقته يتمحور حول قضية محددة، حاصلها: هل التوكل عبادة في كل صوره فلا يجوز تعليقه بغير الله أو هو ليس كذلك؟ وبهذا التصوير يظهر أن هذا الدليل هو في الحقيقة استدلال بالقول نفسه علىٰ صحته، وهذا غير مقبول في الاستدلال.

والبحث في طبيعة التوكل تترتب عليه مسائل متعددة، ومن أهمها مسألتان:

المسألة الأولى: في أقسام التوكل علىٰ غير الله، فبناء علىٰ القول الأول يصح تقسيم التوكل علىٰ غير الله إلىٰ ثلاثة أقسام: توكل مباح، وتوكل شرك أكبر، والثالث: محرم أو شرك أصغر، وأما علىٰ القول الثاني، فإن التوكل علىٰ غير الله لا يكون إلا ممنوعا.

المسألة الثانية: في حكم عبارة: توكلت علىٰ الله ثم عليك، فعلىٰ القول الأول: يجوز قولها، وعلىٰ القول الثاني: لا يجوز قولها، بل هي من قبيل الشرك.

أحكام التوكل:

اختلفت مسالك العلماء في تحديد أقسام التوكل، ومن أقوىٰ المؤثرات في اختلافهم موقفهم من طبيعة التوكل كما سبق بيانه.

فبعضهم يظهر من صنيعه أنه يجعله ثلاثة أقسام: الأول: توكل العبادة، والثاني: التوكل الشركي، والثالث: التوكل المباح[١].

وبعضهم جعله ثلاثة أقسام مختلفة قليلا عما سبق، الأول: توكل العبادة والخضوع، والثاني: التوكل علىٰ المخلوقات باعتبارهم أسبابا، وهذا شرك أصغر، والثالث: التوكيل في الأمور الحياتية، وهو أمر مباح[٢].

وبعضهم يجعله قسمين: توكل علىٰ الله، وتوكل علىٰ غير الله، والتوكل علىٰ غير الله يجعله علىٰ مرتبتين: شرك أكبر، وشرك أصغر، ولا يجعل من الأقسام قسما مباحا[٣].

وبعضهم نص علىٰ أن التوكل علىٰ غير الله لا يكون إلا شركا أكبر ولا يكون شركا أصغر[٤].

وبعضهم يقسم التوكل إلىٰ قسمين: توكل علىٰ الله، وتوكل علىٰ غير الله، ويجعل التوكل علىٰ غير الله ثلاثة أقسام: الأول: أن يتوكل توكل اعتماد وتعبد، فهذا شرك أكبر، والثاني: أن يتوكل علىٰ غير الله بشيء من الاعتماد لكن فيه إيمان بأنه سبب وأن الأمر إلىٰ الله، فهذا نوع من الشرك الأصغر، الثالث: أن يتوكل علىٰ شخص علىٰ أنه نائب عنه، وأن هذا المتوكل فوقه، فهذا جائز[٥].

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ٩٩٣).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/ ٢٣٣).

(٣) انظر: التمهيد في شرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ (٣٧٥).

(٤) انظر: شرح الأصول الثلاثة، صالح آل الشيخ (٦٩).

(٥) انظر: شرح العقيدة الواسطية، العثيمين (١/ ١٨٦).

والأقرب أن يقال: التوكل ينقسم من حيث حكمه إلىٰ قسمين أساسيين:

القسم الأول: التوكل الخاص، وهو توكل العبادة، ولا يكون إلا لله تعالىٰ، وهو ركن من أركان الدين، وضابطه: الاعتماد والتسليم والتفويض لله تعالىٰ مع فعل الأسباب الظاهرة المصاحبة لغاية الذل والحب لله تعالىٰ.

القسم الثاني: التوكل علىٰ غير الله، وهذا القسم له أنواع متعددة:

النوع الأول: توكل ممنوع، وهو التوكل الذي جاء في الشريعة النهي عنه والتحذير منه، وهو علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: توكل شركي، وهو الاعتماد علىٰ المخلوق المساوي للتوكل الله تعالىٰ، أو الذي يقتضي نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق، أو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالىٰ.

ويدخل في ذلك الاعتماد علىٰ المخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله، فهذا الاعتماد يتضمن نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ غيره.

وهذا التوكل يسميه بعض العلماء توكل السر، لأنه لا يقع إلا ممن يعتقد أن للمخلوق تصرفا سريا في الكون[(١)].

وهذا التعليل ليس بلازم، فإنه قد يعتقد أن له تصرفا ظاهرا بينا، إما علىٰ جهة الاستقلال، أو علىٰ جهة التفويض الإلهي، وقد لا يعتقد شيئا من ذلك، ولكنه يصرف له شيئا من العبادة ليحقق له مقصوده.

وقد اختلفت مسالك العلماء في بيان حكم هذه المرتبة، فبعضهم جعلها مرتبة واحدة، وحكم بأن التوكل علىٰ غير الله لا يكون إلا شركا أكبر؛ لأنه عبادة فمن صرفها لغير الله فهو واقع في الشرك الأكبر.

---

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ الشيخ العثيمين (٦/ ٥٤).

وبعضهم قسم التوكل علىٰ غير الله إلىٰ قسمين، يقول عبد الرحمن بن حسن: «التوكل قسمان: أحدهما: التوكل في الأمور التي لا يقدر عليها إلا الله،كالتوكل علىٰ الأموات والغائبين، ونحوهم من الطواغيت، فهذا شرك أكبر، لا يغفره الله إلا بالتوبة منه، وأما التوكل علىٰ الأحياء الحاضرين، والسلطان، ونحوهم فيما أقدرهم الله عليه، من رزق، أو دفع أذىٰ، ونحو ذلك، فهو نوع شرك أصغر»(١).

المرتبة الثانية: توكل محرم، وهو الاعتماد علىٰ الأسباب مع الغفلة عن المسبب سبحانه.

وقد حكم عدد من العلماء علىٰ هذه الصورة بأنها من الشرك الأصغر أو الشرك الخفي، لأن فيه تعلقا بغير الله تعالىٰ، وإثبات تأثير له من غير استشعار لتدبير الله للكون وتصرفه فيه، وهذا القسم لا يتضمن إنكار تصريف الكون، وإنما غاية ما فيه الغفلة عن ذلك.

النوع الثاني: التوكل المباح، وهو الاعتماد الظاهري علىٰ الأسباب الصحيحة مع استحضار تصرف الله في الكون وتعلق القلب به، ويدخل في ذلك الوكالة المشروعة في الشريعة.

ويمكن أن يسمىٰ هذ النوع: التوكل التبعي، وحاصله: أن يقع من المسلم اعتماد ظاهريا علىٰ الأسباب لما أودعه الله فيها من تأثير مع عدم غفلته عما لله تعالىٰ من تصرف في الكون ووجوب تعلق القلوب به.

فهذه الحالة المركبة هي المنطبقة علىٰ الحال الفطري الذي يجده الناس في نفوسهم، فإن المرء يجد من نفسه نوع اعتماد وارتياح للأسباب

---

(١) قرة عيون الموحدين (٤٥٤).

الصحيحة مع تفويض الأمر إلىٰ الله تعالىٰ وتعلق قلبه به، ومطالبة الناس بانتفاء كل معاني الاعتماد علىٰ الأسباب في التوكل عسر جدا.

وقد توقف عدد من العلماء عند تسمية هذا النوع توكلا، وأسماه وكالة، بحجة أنه لم يرد في النصوص الشرعية إطلاق لفظ التوكل علىٰ الاعتماد علىٰ المباح، وإنما جاء لفظ الوكالة، كما في حديث أبي هريرة ﵁ قال: «وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان»[١]، والأمر في ذلك قريب.

حكم عبارة: توكل علىٰ الله ثم علىٰ فلان.

وقريب منها عبارة: اعتمدت علىٰ الله ثم عليكم، والبحث في هذه المسألة مبني علىٰ الموقف من طبيعة التوكل كما سبق بيانه، وقد اختلفت مواقف العلماء من هذه العبارة علىٰ قولين:

القول الأول: أن تلك العبارة لا تجوز، بل هي شرك خفي، وفي بيان هذا القول ودليله يقول محمد بن إبراهيم: «لا تصح؛ لأن التوكل عمل القلب، لا يُقبل أن يقال فيه «ثم»؛ توكلت علىٰ الله ثم عليك. إنما الذي يقال فيه «ثم»: ما يسوغ أن يُنسب للبشر»[٢]، وسئل عن قول العامة: توكلت علىٰ الله ثم عليك، فأجاب بأن هذا شرك[٣].

القول الثاني: أن تلك العبارة جائزة، تقول اللجنة الدائمة: «يجوز أن يقول الشخص توكلت علىٰ الله ثم عليك، فإن التوكل علىٰ الله هو تفويض الأمر إليه والاعتماد عليه، فهو جل وعلا المتصرف في هذا الكون،

---

(١) رواه البخاري (٢٣١١).

(٢) شرح الأصول الثلاثة، صالح آل الشيخ (٥١).

(٣) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن إبراهيم (١/ ١٥٠).

والتوكل علىٰ العبد بعد التوكل علىٰ الله جل وعلا تفويض العبد فيما يقدر عليه، فالله له مشيئة والعبد له مشيئة، ومشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالىٰ»[١].

وأما أدلة القولين فقد سبق ذكرها عند الحديث عن طبيعة التوكل.

العلاقة بين التوكل والعمل بالأسباب:

ظهر مما سبق أنه لا تعارض بين التوكل والأخذ بالأسباب، بل الأخذ بالأسباب من التوكل، فمن لم يأخذ بها لم يأت بحقيقة التوكل المقبولة شرعا، يقول ابن القيم: «أجمع القوم علىٰ أن التوكل لا ينافي القيام بالأسباب، فلا يصح التوكل إلا مع القيام بها، وإلا فهو بطالة، وتوكل فاسد.

قال سهل بن عبد الله: من طعن في الحركة، فقد طعن في السنة، ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان، فالتوكل حال النبي ﷺ، والكسب سنته، فمن عمل علىٰ حاله فلا يتركن سنته، وهذا معنىٰ قول أبي سعيد: هو اضطراب بلا سكون، وسكون بلا اضطراب وقول سهل أبين وأرفع»[٢].

ولأجل هذا فرق عدد من الشراح بين التوكل والتواكل، فالتوكل هو الجمع بين الاعتماد علىٰ الله مع فعل الأسباب، والتواكل: هو دعوىٰ الاعتماد علىٰ الله مع التفريط في الأسباب.

(١) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (١/ ٣٧٧).

(٢) مدارج السالكين (٢/ ١١٧).

علل التوكل:

ذكر ابن القيم أن للتوكل عللا متعددة[١]، منها:

العلة الأولىٰ: الالتفات إلىٰ الأسباب والتعلق بها.

العلة الثانية: التفات القلب إلىٰ من ليس له شركة في ملك الله ولا تدبير.

العلة الثالثة: نظر الإنسان لعمله في التوكل وإعجابه به.

العلة الرابعة: صرف التوكل وتطبيقه في شيء لا يحبه الله تعالىٰ.

مفهوم الأسباب:

من أهم القضايا التي لا بد من تأصيلها في باب التوكل، قضية الأسباب وما يتعلق بها من مباحث وتفاصيل، لارتباطها العميق بحقيقة التوكل:

أما السبب في اللغة فيرجع إلىٰ معنىٰ الوسيلة، فيطلق في اللغة علىٰ الحبل، وكل ما يتوصل به إلىٰ غيره[٢].

وأما في الاصطلاح فيطلق إطلاقات متعددة بناء علىٰ اختلاف مواضع إطلاقه، فإطلاقه في الفقه يختلف عن إطلاقه في أصول الفقه، وإطلاقه فيهما يختلف عن إطلاقه في كتب العقائد.

والمراد به في مبحث التوكل: كل ما جعل وسيلة إلىٰ غيره، وهو بناء علىٰ هذا التعريف قد يكون سببا صحيحا شرعا أو قدرا، وقد لا يكون صحيحا، فيكون باطلا.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ١٣٦).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١/ ٤٥٨)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٢٢٠).

مشروعية الأخذ بالأسباب:

تعد هذه القضية من أظهر القضايا في دين الإسلام، وإنما ذكرت من باب تكميل القسمة وتأكيدها، فلزوم الأخذ بالأسباب أمر قطعي في الدين، ويدل علىٰ ذلك عدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن حقيقة الدين كلها قائمة علىٰ أن الأعمال التكليفية سبب للثواب والعقاب، وهذا قدر كاف في إثبات مشروعية الأسباب.

الدليل الثاني: الأمر المباشر بأخذ أسباب الحذر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ١٠٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وغيرها من الآيات.

الدليل الثالث: الحث علىٰ طلب الرزق والسعي في الأرض، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، وغيرها من الآيات.

أنواع الأسباب:

يمكن أن تقسم الأسباب إلىٰ أقسام عديدة بتعدد الاعتبارات المعتمدة في التقسيم، ومن أهم تلك الاعتبارات، تقسيم الأسباب باعتبار حكمها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أسباب مأمور بها، فيلزم المسلم الأخذ بها، كالتجارة بالنسبة لطلب الرزق، وجعل العبادات سببا لتحصيل الأجر من الله تعالىٰ.

والأسباب المأمور بها علىٰ مراتب، بعضها ركن، مثل كون الصلاة سببا لثبوت الإيمان ودخول الجنة، وبعضها واجب، مثل واجبات الصلاة

وغيرها، وبعضها مستحب مثل كون الأذكار المستحبة سببا لحصول مزيد الأجر.

القسم الثاني: أسباب منهي عنها، فيلزم المسلم الابتعاد عنها، كجعل بيع الخمر مثلا سببا لتحصيل الرزق، وجعل التطير والكهانة والتنجيم طريقا لتحصل العلم بالغيوب.

والأسباب المنهي عنها علىٰ مراتب، بعضها كفر أكبر، مثل جعل الاستغاثة بالمخلوق فيما لا يقدر عليه إلا الله سببا لحصول المطلوب، وبعضها كفر أصغر، مثل تعليق التمائم وغيرها، وبعضها محرم، مثل جعل بيع الخمر سببا للرزق، وبعضها مكروه، مثل طلب الرقية من غير حاجة.

القسم الثالث: أسباب مباحة، وهي الأمور المسكوت عنها في الشريعة، فحكمها يختلف باختلاف متعلقها وما عملت من أجله، فقد تكون مشروعة وقد تكون ممنوعة.

اعتبارات أخرىٰ في تقسيم الأسباب:

من الاعتبارات التي يمكن أن تقسم من خلالها الأسباب: تقسيمها باعتبار مصدرها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين: أسباب شرعية، وأسباب تجريبية، وهذا يدل علىٰ أن باب الأسباب ليس توقيفيا، وإنما هو منقسم، بعضه توقيفي وبعضه ليس كذلك.

ومن الاعتبارات التي يمكن أن تقسم الأسباب من خلالها: تقسيمها باعتبار ما يترتب عليها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ قسمين: أسباب الخير، وأسباب الشر[(١)].

(١) انظر: لطائف المعارف، ابن رجب (١٤١).

ومن الاعتبارات التي يمكن أن تقسم الأسباب من خلالها: تقسيمها باعتبار إفضائها إلىٰ مسبباتها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام(١): الأول: أسباب مقطوع بها، كإزالة الماء للعطش، والثاني: أسباب مظنونة، كالفصد والحجامة، والثالث: أسباب موهومة، كاستعمال الكي بالنار في بعض صوره.

منهج التعامل مع الأسباب المشروعة:

يجب علىٰ المسلم أن يتعامل مع الأسباب المشروعة بأمور محددة حتىٰ لا يقع في الزلل والقدح في التوكل غلوا أو تفريطا، وحاصل ما يجب علىٰ المسلم في التعامل مع الأسباب أربعة أمور:

الأمر الأول: ألا يجعل منها سببا إلا ما ثبت كونه سببا إما بالشرع أو بالقدر والتجربة، فمن اتخذ سببا لم يثبت كونه سببا لا شرعا ولا قدرا، فقد وقع في انحراف كبير يوصله في كثير من الأحوال إلىٰ الشرك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا الأمر هو أن المرء لا يصح أن يقدم علىٰ شيء إلا بعلم، ولا يجوز الاعتماد علىٰ الجهل، فمن لم يعلم أن ذلك الأمر سبب لمسببه، فإنه لا يجوز الإقدام عليه بحال.

الأمر الثاني: ألا يمحض الاعتماد عليها ولا يغلبه، ومعنىٰ هذا الأمر أن المسلم يجب أن يكون اعتماده الأولي علىٰ الله تعالىٰ وأن يكون توكله علىٰ خالقه سبحانه، وأن يعتقد أن الأسباب ما هي إلا من تقدير الله وعطائه، ولولا فضل الله وكرمه لما نفعت تلك الأسباب، ولا يمنع المكلف من ميل قلبه إلىٰ الأسباب الحقيقية، وإنما يجب أن يكون ذلك الميل خاضعا لجبروت الله وملكوته كما سبق بيانه.

---

(١) انظر: مختصر منهاج القاصدين، ابن قدامة (٣٥٩).

والأساس الذي يقوم عليه هذا الأمر أنه ما من سبب في المخلوقات إلا وهو مفتقر إلىٰ غيره، فهو لا يستقل بوجود نفسه، فعدم استقلاله بالتأثير في غيره من باب أولىٰ، فتأثيره لا بد أن يكون معتمدا علىٰ من أوجده، وهو الله ﷻ.

الأمر الثالث: أن يعطي كل سبب حقه من الاهتمام والحرص، فالأسباب ليست علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هي علىٰ مراتب مختلفة، بحسب متعلقاتها، فمن تعامل مع الأسباب بنسق واحد، فقد قصر وفرط في تحقيق التوكل.

والأساس الذي يقوم عليه هذا الأمر، أن الوجود كله قائم علىٰ التنوع والاختلاف، وهو موجب ضرورة للتنوع في أسبابه ومؤثراته.

مواقف الناس من التعامل مع الأسباب:

لخص ابن الجوزي وغيره أصول أغلاط الناس في التعامل مع الأسباب فقال: «اعلم أن الالتفات إلىٰ الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابا تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع»[(١)]، وقد نقل ابن تيمية هذا النقل كثيرا في كتبه.

ومعنىٰ الالتفات إلىٰ الأسباب، هو الاعتماد الكلي عليها أو مع الغفلة عن قدرة الله تعالىٰ وتدبيره، والتعويل عليها مع نسيان فضل الله وعطائه، ومعنىٰ محو الأسباب هو اعتقاد عدم تأثيرها، ومعنىٰ الإعراض عنها، أي: التفريط فيها والتعويل علىٰ القدر.

---

(١) بغية المرتاد، ابن تيمية (٢٦٢).

وبناء علىٰ هذا التوصيف فإن أصول المواقف في التعامل مع الأسباب ترجع إلىٰ ثلاثة:

الموقف الأول: الاعتماد علىٰ الأسباب والالتفات إليها، والغفلة عن مسببها، وهو يمثل الغلو في الأخذ بالأسباب، وهذا هو شرك الأسباب، والواقعون في هذا الانحراف أصناف، منهم من يعتقد أن الأسباب مؤثرة بطبعها، ومنهم من يقع فيه لأجل جهله بعظمة الله، وغفلته عن تدبيره وجبروته.

الموقف الثاني: الإعراض عن الأسباب أو التفريط فيها، وهو يمثل جانب التفريط في الأخذ بالأسباب، والواقعون في هذا الانحراف أصناف، ومن أشهرهم: الجبرية، فإنهم يعتقدون أن الإيمان بالقدر يستلزم الاستسلام والكسل، ويتوهمون أن الأخذ بالأسباب لا أثر له.

ومنهم أتباع التصوف الذين يقوم دينهم علىٰ التزهيد في الأخذ بالأسباب، ويعتقدون أن تمام التوكل يقتضي ترك الأسباب، وقد بالغ أتباع التصوف في ذم الأخذ بالأسباب والتحقير منها، ولهم في ذلك أخبار كثيرة، وأكثر أئمة السلف في الإنكار عليهم(١).

الموقف الثالث: الأخذ بالأسباب واعتقاد تأثيرها مع الاعتماد علىٰ مسببها وخالقها، وهذا الموقف يجمع بين الأخذ بالسنن الكونية، والإيمان بتدبير الله للكون، واستحضار ملكوته وجبروته، فلا يأخذ بالأسباب إلا لأن الله بنىٰ الكون علىٰ ذلك، ولا يعتمد عليها اعتمادا كليا؛ لأنها لا تستقل بوجودها، فضلا عن تأثيرها في غيرها.

---

(١) انظر: التوكل وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي (١٦٥-١٧٣).

وهو مذهب أهل السنة والجماعة، وفي بيان حقيقته يقول ابن تيمية: «التوكل: معنىٰ يلتئم من معنىٰ التوحيد والعقل والشرع، فالموحد المتوكل لا يلتفت إلىٰ الأسباب، بمعنىٰ أنه لا يطمئن إليها، ولا يثق بها، ولا يرجوها، ولا يخافها؛ فإنه ليس في الوجود سبب يستقل بحكم، بل كل سبب فهو مفتقر إلىٰ أمور أخرىٰ تضم إليه، وله موانع وعوائق تمنع موجبه، وما ثم سبب مستقل بالإحداث إلا مشيئة الله وحده، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء خلقه بالأسباب التي يحدثها ويصرف عنه الموانع، فلا يجوز التوكل إلا عليه»(١).

وهذا الذي يدل عليه حال النبي ﷺ وحال أصحابه الكرام، فإنهم كانوا من أشد الناس أخذا بالأسباب، وحرصا عليها، ومع ذلك كانوا من أشد الناس تعلقا بالله تعالىٰ، وتفويضا إليه.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف مع الآية التي جعلها في ترجمة الباب خمسة نصوص، أربع آيات وأثرا عن ابن عباس رضي الله عنهما.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣].

هذه الآية فيها حصر التوكل علىٰ الله تعالىٰ، لأنه قدم فيها ما حقه التأخير، والقاعدة أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر(٢).

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٦٦).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرادوي (٦/ ٢٩٦٤).

وهذ الأسلوب تكرر في القرآن في شأن التوكل مرات عديدة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، أكثر من خمس مرات، وقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢]، وفي آيات أخرىٰ سيأتي ذكرها في النص الثاني.

وقد سبق التأكيد علىٰ أن استعمال الحصر في فعل من الأفعال لا يعني كونه عبادة محضة، لأن مثل ذلك قد جاء في فعل الاستعانة، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥].

وفيها أيضا تعليل التوكل بأنه مقتضىٰ الإيمان، فقد قرر عدد من الأصوليين أن الشرط يأتي بمعنىٰ التعليل، كما في هذه الآية، فيكون معناها: لا تتوكلوا إلا علىٰ الله؛ لأن ذلك هو مقتضىٰ الإيمان به(١).

وأما وجه الشاهد من الآية فحاصله: أنها تتضمن تعليق الإيمان علىٰ التوكل، فدل ذلك علىٰ أن التوكل من أعمال الإيمان التي يتحقق بها التوحيد ويكتمل.

النص الثاني: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢].

هذه الآية جاءت في سياق ذكر صفات المؤمنين، فذكر الله تعالىٰ أن من صفات المؤمنين أن قلوبهم يصيبها الوجل والخوف إذا ذكر اسمه سبحانه، وأن إيمانهم وتصديقهم بالله يزيد عند تلاوة آياته.

وذكر من صفاتهم أنهم لا يتوكلون إلا علىٰ خالقهم ورازقهم، وهذه الآية فيها حصر التوكل علىٰ الله أيضا؛ لأن فيها تقديم ما حقه التأخير،

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٣٣).

وقد جاء هذا الوصف في عدد من الآيات، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٤٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٌ وَأَبۡقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الشورى: ٣٦].

وأما وجه الشاهد من الآية فحاصله: أنها دلت علىٰ أن التوكل من أعمال المؤمنين، فدل ذلك علىٰ أن التوكل من أفراد العبادة التي يقوم عليها التوحيد ويتحقق بها.

النص الثالث: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤].

معنىٰ قوله: «**حسبك الله**»، أي: كافيك، فالحسب هو الكافي، واختلف المفسرون في هذه الآية علىٰ قولين:

القول الأول: أن معناها: يا أيها النبي، إن الله وحده هو يكفيك، ويكفي من اتبعك من المؤمنين.

القول الثاني: أن معناها: يا أيها النبي، إن الله يكفيك، وكذلك يكفيك المؤمنون من أتباعك.

يقول ابن القيم عن القول الثاني: «هو خطأ محض، لا يجوز حمل الآية عليه، فإن الحسب والكفاية لله وحده، كالتوكل والتقوىٰ والعبادة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٢]. ففرق بين الحسب والتأييد، فجعل الحسب له وحده، وجعل التأييد له بنصره وبعباده»(١).

(١) زاد المعاد (١/ ٣٨).

فإذا ثبت أن الله تعالىٰ هو الكافي وحده، فهذا يعني أنه لا يصح التوكل ولا الاعتماد إلا عليه، وهذا هو وجه الشاهد من الآية.

النص الرابع: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣].

ومعنىٰ هذه الآية: أن من يعتمد علىٰ الله تعالىٰ ويبذل الأسباب فإن الله كافيه، فالله تعالىٰ لم يذكر أجرا للتوكل هنا إلا أنه تعالىٰ هو كافي من يتوكل، وكفىٰ بهذا أجرا عظيما.

وقوله: «**علىٰ الله**»، من المعلوم أن معنىٰ «علىٰ» يرجع إلىٰ الاستعلاء، ولكنها في سياق التوكل علىٰ الله لا تتضمن هذا المعنىٰ، وإنما تتضمن معنىٰ الإضافة والإسناد، والمعنىٰ: أضفت توكلي إلىٰ الله وأسندته إليه[(١)].

وأما وجه الشاهد منها فحاصله: أنها تتضمن الإخبار عن أن الله تعالىٰ كاف كل من توكل عليه، فلا موجب لتعليق التوكل علىٰ غيره سبحانه، وكفاية الله لهم تدل علىٰ أن ما قاموا به من التوكل يعد عبادة من العبادات، ولأجل هذا جازاهم الله بما أعطاهم.

النص الخامس: «**عن ابن عباس**: **قال**: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾، قالها إبراهيم ﷺ حين ألقي في النار، وقالها محمد ﷺ حين قالوا: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا﴾[(٢)] رواه البخاري».

قوله: «**حسبنا الله**»، أي: كافينا الله ومغنينا، فلا نتوكل إلا عليه.

قوله: «**ونعم الوكيل**»، أي: نعم الموكول إليه والمتوكل عليه.

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٢/ ٦٤١).

(٢) رواه البخاري (٤٥٦٣).

فالله تعالىٰ يكفي كل من توكل عليه، ويغني كل من فوض أمره إليه، ويكرم كل من اعتمد عليه، ويجبر كل من استسلم بين يديه، فلا أحد أكرم من الله، ولا شخص أشد إنعاما من الله، فله الحمد وله الشكر.

وهذه الكلمة «حسبي الله»، ذكرها الله في جلب المنفعة ودفع المضرة، يقول ابن تيمية: «ذكر الله هذه الكلمة (حسبي الله) في جلب المنفعة تارة وفي دفع المضرة أخرىٰ، فالأولىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ الآية [التوبة: ٥٩]، والثانية في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يُرِيدُوٓا۟ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ﴾ [الأنفال: ٦٢]»[(١)].

وأما وجه الشاهد من الأثر فحاصله: أن التوكل علىٰ الله تعالىٰ من صفات الأنبياء، وقد كان له أثر كبير عليهم، وهذا يوجب علىٰ المؤمنين ألا تتوجه قلوبهم إلا إلىٰ الله تعالىٰ.

فائدة:

حرم هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي أن يقول الناس: حسبنا الله ونعم الوكيل، وزعم أن الصحيح أن يقال: حسبنا الله ونعم المتوكل، وبين الخياط سبب ذلك فذكر أن السبب الذي دعاه لذلك أن كلمة وكيل يقتضىٰ موكلا فوقه، وهذا من جهله، فإن النص الشرعي جاء بذلك، ولأن الوكيل في اللغة بمعنىٰ الكافي والمغني[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٣٦).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي (١٥٩).

(٣٤)

باب

قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]

اختلف الشراح في تحديد مقصود المؤلف من هذا الباب، فذكر بعضهم أن مقصوده التنبيه علىٰ ضرورة الجمع بين الخوف والرجاء، وذكر بعضهم أن مقصوده التنبيه علىٰ أن الأمن من مكر الله مناف لكمال التوحيد، كما أن القنوط من رحمته كذلك، وذكر بعضهم أن مقصوه أن الأمن من مكر الله يوقع العبد في الشرك، ويجعله يستسهل أمره، فكأن المؤلف أراد أن يبين سببا من أسباب الوقوع في الشرك[١].

والظاهر من صنيع المؤلف أنه أراد الحديث عن الأمن من مكر الله، والقنوط من رحمته باعتبارهما منافيين لتمام التعلق به سبحانه.

ولعل الأفضل أن يذكر المؤلف هذا الباب بعد الباب المتعلق بالخوف؛ لأنه أقرب إليه في المعنىٰ والمضمون، ولعل الأفضل كذلك أن يذكر المؤلف قبله بابا عن الرجاء، فهو ركن من أركان العبادة مع الخوف والمحبة.

ولعل الأفضل ألا يكون عنوان هذا الباب عن الأمن من مكر الله، وإنما الأفضل أن يكون عاما، بحيث يشمل كل صور الخلل في عبادتي الخوف والرجاء، فلو أن المؤلف جعل عنوانه: باب نواقض الخوف والرجاء ونواقصهما، أو عبارة نحوها، لكان أكمل في التأصيل والتقعيد.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ١٠٠٥)، والقول السديد، السعدي (١٢٢)، وفتح المجيد، عبد الله بن حسن (٣٥٨).

صور الخلل في عبادتي الخوف والرجاء:

الأمر الأول: الأمن من مكر الله:

هذه الجملة مكونة من أمرين: الأمن، ومكر الله، أما الأمن فالمراد به هنا الضمان واليقين، والمراد بمكر الله، صفة قائمة بذاته تقتضي استدراج من يستحق الاستدراج والإيقاع به من حيث لا يشعر، فإن المكر إيصال الشيء إلىٰ الغير بطريقة خفية.

فمعنىٰ الأمن من مكر الله، حصول اليقين والضمان للعبد بأن الله لا يستدرجه ولا يوقع به، لما له من منزلة عنده، أو لما عنده من إيمان وتصديق، أو لغير ذلك.

ويمكن أن يقال في تعريفه: إعجاب المرء بما قدمته نفسه، ويقينه باستمرار ما هو عليه، ونجاته مع غفلته عن الله تعالىٰ وتدبيره.

ومقتضىٰ هذا أن المسلم ينبغي له أن يكون دائم الخوف من أن يفقد إيمانه، ولا يركن إلىٰ نفسه وقوته في حفظ دينه، وإنما يعتمد علىٰ الله، ويتوكل عليه، ويسأله الثبات إلىٰ الممات.

فمتىٰ ما فقد المؤمن الخوف علىٰ إيمانه، والخشية من عدم القبول عند الله، واعتقد بأنه سيموت مؤمنا، واعتقد ضمان النجاة عند الله يقينا، فقد وقع في الأمن من مكر الله، يقول ابن القيم في الواجب علىٰ العبد المستقيم مع ربه: «إن كان مستقيما مع الله، فخوفه يكون مع جريان الأنفاس، لعلمه بأن الله مقلب القلوب، وما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن ﷻ، فإن شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيغه أزاغه، كما ثبت عن النبي ﷺ، وكانت أكثر يمينه: «لا ومقلب القلوب، لا ومقلب القلوب»، وقال بعض السلف: القلب أشد تقلبا من القدر إذا استجمعت

غليانا، وقال بعضهم: مثل القلب في سرعة تقلبه كريشة ملقاة بأرض فلاة تقلبها الرياح ظهرا لبطن.

ويكفي في هذا قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فأي قرار لمن هذه حاله؟ ومن أحق بالخوف منه؟ بل خوفه لازم له في كل حال، وإن تواریٰ عنه بغلبة حالة أخرىٰ عليه، فالخوف حشو قلبه، لكن تواریٰ عنه بغلبة غيره، فوجود الشيء غير العلم به، فالخوف الأول ثمرة العلم بالوعد والوعيد، وهذا الخوف ثمرة العلم بقدرة الله وعزته وجلاله، وأنه الفعال لما يريد، وأنه المحرك للقلب المصرف له، المقلب له كيف يشاء، لا إله إلا هو»(١).

وهذا الأمر ليس فيه دعوة إلىٰ الشك، وأن يعيش المسلم التردد في دينه، وإنما غاية ما فيه عدم الركون إلىٰ قدرة الإنسان، وغفلته عن ربه، وتوفيقه له، فثمة فرق بين عدم الركون إلىٰ النفس، والاعتماد عليها في حفظ الدين، ونعم الله، وبين حصول الشك والتردد في الدين.

وقيل في تعريف الأمن من مكر الله: هو الاسترسال في المعاصي اتكالا علىٰ عفو الله تعالىٰ(٢).

وهذا التعريف غير دقيق؛ لأن الأمن من مكر الله ليس خاصا بالعصاة فقط، وإنما هو شامل لكل معجب بنفسه، أو راكن إلىٰ قوته وحوله، غافل عن الله تعالىٰ.

---

(١) طريق الهجرتين (٢٨٣).

(٢) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (١/ ١٤٥)، وروح المعاني، الآلوسي (٩/ ١٣).

حكم الأمن من مكر الله:

أجمع العلماء علىٰ أن الأمن من مكر الله فعل محرم[(١)]، وقد جاءت نصوص كثيرة في تحريمه، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وقوله ﷺ لما سئل عن الكبائر: «الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله»[(٢)].

وكذلك كل النصوص التي تدل علىٰ أن بقاء الإنسان علىٰ ما هو عليه من الهداية والنعيم وغيرهما ليس في يده، ولا يمكن أن يضمنه لنفسه، وإنما هو بيد الله وقدرته، كما في قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، وقوله ﷺ: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتىٰ ما يبقىٰ بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها»[(٣)]، يقول ابن ملك في تعليقه علىٰ بعض النصوص التي فيها الدعاء بالهداية، وبقاء الديانة: «هذا تعليم منه -عليه الصلاة والسلام- للأمة أن يدعوا بهذا الدعاء؛ ليعلموا أن لا يجوز لهم الأمن من مكر الله، وزوال نعمته»[(٤)].

وقد اختلف العلماء بعد اتفاقهم علىٰ تحريم الأمن من مكر الله في تحديد درجة تحريمه علىٰ أقوال متعددة[(٥)]:

القول الأول: ذهبت الحنفية إلىٰ أن الأمن من مكر الله واليأس من روحه كفر مخرج من الملة، واستدلوا بقوله تعالىٰ: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا

---

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيتمي (١/ ١٤٧).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه البخاري (٣٢٠٨).

(٤) شرح المصابيح (٢/ ١٥٩).

(٥) انظر: روح المعاني، الآلوسي (٩/ ١٣).

يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وبقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

القول الثاني: ذهبت الشافعية إلىٰ أنه لا يصل إلىٰ الكفر الأكبر، وإنما هو كبيرة من كبائر الذنوب، واستدلوا بقوله ﷺ لما سئل عن الكبائر: «الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله»(١)، وبتصريح ابن مسعود رضي الله عنه بأنه من الكبائر، وحملوا النصوص التي فيها وصفه بالكفر أو الشرك بأنها جاءت علىٰ جهة التهديد والتخويف.

وقال بعض العلماء: إن كان في الأمن اعتقاد أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ الانتقام منه، وكذا إذا كان في اليأس اعتقاد عدم القدرة علىٰ الرحمة والإحسان، أو نحو ذلك؛ فذلك مما لاريب في أنه كفر، وإن خلا عن نحو هذا الاعتقاد، ولم يكن فيه تهاون وعدم مبالاة بالله تعالىٰ فذلك كبيرة.

حكم الدعاء بـ «اللهم لا تؤمِّني مكرك»:

اختلف السلف هل يكره أن يقول العبد في دعائه: اللهم لا تؤمِّني مكرك؟(٢).

فكان بعض السلف يدعو بذلك، ومراده: لا تخذلني، حتىٰ آمن مكرك ولا أخافه، وكرهه مطرف بن عبد الله بن الشخير.

وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الوهاب عن إسحاق عن مطرف: أنه كان يكره أن يقول: اللهم لا تنسني ذكرك، ولا تؤمني مكرك. ولكن أقول: اللهم لا تنسني ذكرك، وأعوذ بك أن آمن مكرك، حتىٰ تكون أنت تؤمنني.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم (٣/ ١٠٧).

الأمر الثاني: القنوط من رحمة الله:

يرجع معنىٰ القنوط إلىٰ اليأس[١]، وقيل: هو أشد اليأس[٢]، واليأس: استبعاد حصول المطلوب، سواء كان دنيويا أو أخرويا.

وبناء عليه، فمعنىٰ القنوط من رحمة الله: هو أن يجزم المرء، أو يستبعد حصول الرحمة من الله تعالىٰ له، ونزولها عليه.

وجاء في كلام بعض العلماء ما يشعر بأن القنوط مقتصر علىٰ اليأس من مغفرة الذنوب، أو من عدم قبول التوبة[٣]، والحق أنه أوسع من ذلك.

ومقتضىٰ هذا أن المسلم يجب عليه أن يكون دائم الرجاء لربه، وقوي الأمل في الحصول علىٰ ما يتفضل به حبيب قلبه، وحسَن الظن بخالقه بأنه سيقبله ويعطيه ما عنده، وأن الخوف الذي يصاحبه يجب أن يبقىٰ في مرحلة لا يتجاوزها إلىٰ اليأس والقنوط.

الفرق بين القنوط واليأس وسوء الظن:

اختلف العلماء في الفرق بين القنوط واليأس وأيهما أشد علىٰ أقوال:

القول الأول: أنه لا فرق بين معنىٰ اليأس من رحمة الله والقنوط منها.

القول الثاني: أن القنوط أشد من اليأس، يقول أبو زرعة في معنىٰ الإياس: القنوط، والظاهر أنه أبلغ منه؛ للترقي إليه في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ﴾ [فُصِّلَت: ٤٩]، وذكر العسكري: أن القنوط أشد

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٣٢).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ١١٤).

(٣) انظر: تفسير آيات أشكلت علىٰ كثير من العلماء، ابن تيمية (١/ ٢٩٧).

مبالغة من اليأس[1]، وعلق الهيتمي على كلام أبي زرعة قائلا: «والظاهر أيضا أن سوء الظن أبلغ منهما؛ لأنه يأس وقنوط، وزيادة لتجويزه على الله تعالى أشياء لا تليق بكرمه وجوده»[2].

ومقتضى كلام ابن حجر الهيتمي أن هذه الأمور الثلاث تعد كبائر مختلفة، أخفها اليأس من روح الله، ثم القنوط من رحمته، ثم سوء الظن به.

القول الثالث: ذهب بعض العلماء إلى أن اليأس أشد من القنوط، يقول سليمان بن عبد الله: «ظاهر القرآن أن اليأس أشد؛ لأنه حكم لأهله بالكفر، ولأهل القنوط بالضلال»[3].

حكم القنوط من رحمة الله:

توارد العلماء على جعل القنوط من رحمة الله كبيرة من كبائر الذنوب، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة، ومنها قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحجر: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

وكذلك جميع النصوص التي فيها بيان فضل الله وعطائه وكرمه، ورحمته بالمؤمنين والتائبين، فهي في الحقيقة من أقوى الأدلة الدالة على قوة الرجاء، وضبط مقدار الخوف عند المسلم، ومنعه من الوقوع في القنوط من رحمته.

---

(١) انظر: الفروق (٢٤٥).

(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/ ١٥٠).

(٣) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١٠١٤).

وأما تحديد منزلة التحريم في القنوط من رحمة الله، فهو لا يختلف عن حكم الأمن من مكر الله، ويصح أن يقع الخلاف الواقع فيه.

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف مع الآية التي ذكرها في عنوان الباب أربعة نصوص: آيتين وحديثين.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩].

جاءت هذه الآية في الإنكار علىٰ أهل القرىٰ المكذبين للرسل، فبين الله تعالىٰ أن الذي حملهم علىٰ ذلك هو الأمن من مكر الله بهم، والمراد بها: تنبيه قوم النبي ﷺ، يقول الطبري: «يقول تعالىٰ ذكره: أفأمن يا محمد هؤلاء الذين يكذبون الله ورسوله ويجحدون آياته، استدراج الله إياهم بما أنعم به عليهم في دنياهم من صحة الأبدان، ورخاء العيش، كما استدرج الذين قص عليهم قصصهم من الأمم قبلهم، فإن مكر الله لا يأمنه، يقول: لا يأمن ذلك أن يكون استدراجا مع مقامهم علىٰ كفرهم وإصرارهم علىٰ معصيتهم إلا القوم الخاسرون، وهم الهالكون»(١).

وهذه الآية تدل علىٰ أن الله تعالىٰ متصف بصفة المكر، وهي صفة ثبوتية قائمة بذاته تعالىٰ علىٰ جهة الكمال، وليس مجرد استعارة أو صفة اعتبارية، ويقول ابن القيم بعد أن ذكر قول بعضهم في أن تسمية بعض أفعال الله مكرًا وكيدًا واستهزاءً وخداعًا من باب الاستعارة ومجاز المقابلة كما في قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]: «وقيل: وهو أصوب

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٠/ ٣٣٤).

-يعني: هذا القول الثاني في تفسير هذه الصفات- بل تسميته بذلك حقيقة علىٰ بابه -يعني أنها معانٍ تقوم بالذات الإلهية- فإن المكر إيصال الشيء إلىٰ الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة»(١).

وأما وجه الشاهد من الآية فحاصله: أنها دلت علىٰ أن الأمن من مكر الله من صفات الخاسرين الذين لم يحققوا التوحيد لله تعالىٰ، فلا يليق بالمسلم أن يتشبه بهم.

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحِجر: ٥٦].

القنوط: هو اليأس، أو أشد اليأس، ومعنىٰ الآية: أنه لا ييأس من حصول رحمة لله إلا الضال الذي أخطأ سبيل الرشد والهداية، ولم يعرف ربه حق المعرفة.

وأما وجه الشاهد من الآية فحاصله: أنها دلت علىٰ أن القنوط من رحمة الله من صفات الضالين، فلا يليق بالمسلم أن يتشبه بهم فيزول توحيده أو ينقص.

النص الثالث: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ سئل عن الكبائر، قال: «الشرك بالله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله»(٢).

قوله: «سئل عن الكبائر»، اختلف العلماء في تعريف الكبائر وعدها اختلافا كبيرا(٣)، فقال بعضهم: الكبيرة كل ذنب عليه حد، وهذا ضعيف؛

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (٣/ ١٧١).

(٢) رواه البزار في مسنده (١٠٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥٢٠١)، وقال ابن كثير في تفسيره (٢/ ٢٧٨): «في إسناده نظر، والأشبه أنه يكون موقوفا»، وحسن الحديث عدد من العلماء، كالعراقي، والألباني.

(٣) انظر: الذخائر، السفاريني (١٠٤).

لأن بعض الأعمال جاء في الشريعة تسميته كبيرة، ولم ترتب عليه حدا، كالأمن من مكر الله.

وقال بعضهم: الكبيرة كل ذنب عظم الله أمره، أو عظم ضرره في الوجود، وهذا ليس دقيقا؛ لأن عظمة الضرر تختلف باختلاف عدد من الأمور الخارج عن العصيان ذاته، فقد يترتب ضرر كبير علىٰ ذنب صغير لأجل طبيعة واقعه أو لأجل طريقة فعله أو نحو ذلك.

وقيل: الكبيرة هي الذنوب التي أجمعت الأديان علىٰ تحريمها، وهذا غير صحيح؛ لأن بعض الكبائر خاصة بدين الإسلام، ولم يثبت أن كل كبيرة في الإسلام هي كبيرة في غيره من الأديان.

والذي عليه الجمهور أن الكبيرة: كل ذنب رتّب الله عليه حدا في الدنيا، أو وعيدا في الآخرة مِن لعن أو غضب، أو عذاب في النار، أو غير ذلك، يقول أبو يعلىٰ: «حد أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ الكبائر: بما يوجب حدا في الدنيا، ووعيدا في الآخرة، فقال في رواية جعفر بن محمد: سمعت سفيان بن عيينة يقول في قوله تعالىٰ: (إلا اللمم) قال: ما بين حدود الدنيا والآخرة، قال أبو عبد الله: حدود الدنيا، مثل السرقة والزنا، وعد أشياء، وحد الآخرة: ما يحد في الآخرة، واللمم: الذي بينهما»[١].

ويقول ابن عطية: «تحرير القول في الكبائر: أنها كل معصية يوجد فيها حد في الدنيا، أو توعد بنار في الآخرة، أو لعنة»[٢]، وقال الماوردي: «الكبيرة: ما وجبت فيها الحدود، أو توجه إليها الوعيد»[٣]، وقال

(١) العدة في أصول الفقه (٣/ ٩٤٦).

(٢) المحرر الوجيز (٥/ ٢٠٤).

(٣) نقله ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٤١٠).

ابن تيمية: «أمثل الأقوال في هذه المسألة: القول المأثور عن ابن عباس، وذكره أبو عبيدة، وأحمد بن حنبل، وغيرهما، وهو أن الصغيرة ما دون الحدين: حد الدنيا وحد الآخرة، وهو معنىٰ قول من قال: ما ليس فيها حد في الدنيا، وهو معنىٰ قول القائل: كل ذنب ختم بلعنة أو غضب أو نار، فهو من الكبائر، ومعنىٰ قول القائل: وليس فيها حد في الدنيا، ولا وعيد في الآخرة، أي وعيد خاص، كالوعيد بالنار، والغضب واللعنة»(١).

وقد اختلف العلماء في عدد الكبائر، فقيل: أربع، وقيل: سبع، وقيل تسع، وقيل: إحدىٰ عشرة، وقيل: سبعون، وأوصلها ابن حجر الهيتمي إلىٰ أربعمائة وسبع وستين، وقيل: هي إلىٰ السبعمائة أقرب(٢).

تنبيه:

قرر عدد من العلماء أن من ضوابط الكبيرة الإصرار علىٰ الصغيرة، فجعل هذا الأمر مما يميز به الكبيرة عن غيرها، وخالف عدد من العلماء في هذا الضابط، وقرروا بأن الإصرار علىٰ الصغيرة لا يحولها إلىٰ كبيرة، وإنما تبقىٰ صغيرة؛ لعدم الدليل، ولأن معنىٰ الإصرار مما وقع فيه الاشتباه كثيرا(٣)، وهذا القول هو الصحيح.

وباقي ما في الحديث سبق الحديث عنه في أول الباب.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٦٥٠)، وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (١/ ٢٨٣)، وفتح الباري، ابن حجر (١٢/ ١٩)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٤/ ١٨٧٩)، وشرح الكوكب المنير، ابن النجار (٢/ ٣٩٩).

(٢) انظر: الذخائر، السفاريني (١٠٥).

(٣) انظر: الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي (٢/ ٥٤٠)، وتحرير المقال في موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين في العقبىٰ والمآل، القضاعي (١/ ٣٧٣).

النص الرابع: وعن ابن مسعود قال: «أكبر الكبائر: الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله»[(١)]. رواه عبد الرزاق.

يدل هذا الحديث علىٰ أن الكبائر ليست علىٰ درجة واحدة، وإنما هي متفاوتة في الكبر، وليس فيه أن أكبرها محصور في هذه الثلاث، فقد جاءت نصوص عديدة فيها تحديد لأكبر الكبائر بغير ما ذكر هنا، فعن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «**أكبر الكبائر: الإشراك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقول الزور**»[(٢)].

وهذه الأحاديث محمولة علىٰ تقدير «مِن» التبعيضية، أو محمولة علىٰ اختلاف الأحوال والتعلقات، كما سبق التأكيد عليه مرارا.

وقد تضمن هذا الحديث دلالة ظاهرة علىٰ أن القنوط يختلف عن اليأس، وقد سبق التنبيه علىٰ هذه القضية.

وفي هذا الحديث والذي قبله أن الكبائر تشمل الشرك الأكبر، وبناء عليه يقال: الكبائر علىٰ مرتبتين: الأولىٰ: ما يوجب الخروج من الإسلام، والثانية: ما لا يوجب الخروج من الإسلام.

وأما وجه الدلالة من هذا الحديث والذي قبله فحاصلها: أنهما دلا علىٰ أن اليأس والقنوط من الكبائر التي تضر بإيمان المسلم وتوحيده، فلا يليق به أن يقع فيها.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه عبد الرزاق في تفسيره (١/ ١٥٥)، والطبري في تفسيره (٦/ ٦٤٨)، وصححه ابن كثير.
(٢) رواه البخاري (٦٨٧١).

(٣٥)

بَابٌ

من الإيمان الصبر على أقدار الله

ذكر بعض الشراح أن مقصود المؤلف بهذا الباب بيان وجوب الصبر علىٰ الأقدار وبيان فضله، وتحريم ضده المنقص لكمال التوحيد[١]، وأشار بعضهم إلىٰ أن المؤلف إنما خص الصبر علىٰ الأقدار؛ لأنه يتعلق بتوحيد الربوبية[٢]، وذكر بعضهم أنه إنما خصه لشدة الحاجة إلىٰ معرفته والعمل به[٣]، وهو الأقرب.

معنىٰ الصبر:

يرجع معنىٰ الصبر في اللغة إلىٰ الحبس والمنع[٤]، ومنه قولهم: قتل فلان صبرا، أي: قتل مسجونا.

وأما في الاصطلاح، فالحال فيه كالحال في العبادات السابقة: المحبة والخوف والرجاء والتوكل، فقد تنوعت فيها مقالات العلماء وتعددت عباراتهم لعدد من الأسباب؛ لأنه معنىٰ قلبي يعسر تعريفه بحد جامع مانع، ولأن كثيرا من السلف لم يقصد إلىٰ الحدود الجامعة المانعة.

ومما قيل في تعريف الصبر: هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب، وقيل: هو الغنىٰ في البلوىٰ بلا ظهور شكوىٰ، وقيل: الصبر المقام علىٰ

(١) انظر: حاشية علىٰ كتاب التوحيد، ابن قاسم (٢٥٨).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/ ١١١).

(٣) انظر: القول السديد شرح كتاب التوحيد، السعدي (١٢٥).

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/ ٣٢٩).

البلاء بحسن الصحبة، كالمقام مع العافية، وقيل: الثبات مع الله، وتلقي بلائه بالرحب والدعة، وقيل غير ذلك[١].

والأولىٰ أن يقال في تعريف الصبر: حبس النفس علىٰ تحمل المشاق التي تواجهها، ومنعها من التسخط والجزع.

فهذا الحد عام يشمل كل أصناف المشاق، سواء كانت متعلقة بفعل العبادات، أو بترك المحرمات، أو بالمصائب والأقدار المؤلمة.

منزلة الصبر:

الصبر عبادة من أجل العبادات، ومقام من أرفع مقامات التعلق بالله، ولأجل هذا أكثر القرآن من ذكره، فقد ذُكر في أكثر من تسعين موضعا، كما قال الإمام أحمد، وفي بيان مكانته يقول ابن القيم: «الصبر واجب باتفاق الأمة، قال الإمام أحمد: ذكر الله الصبر في تسعين موضعا من القرآن، أو بضع وتسعين»[٢].

أقسام الصبر:

يمكن أن يقسم الصبر تقسيمات متعددة، بناء علىٰ اختلاف اعتبارات التقسيم، والمقصود هنا تقسيمه باعتبار متعلقه، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام[٣]:

القسم الأول: الصبر علىٰ الطاعة، وهو أن يحبس المسلم نفسه علىٰ الالتزام بطاعة الله، ويمنعها من التسخط منها.

---

(١) انظر: عدة الصابرين، ابن القيم (١٦-١٨).

(٢) مدارج السالكين (١/ ١٣٠) و(٢/ ١٥١).

(٣) انظر: جامع المسائل، ابن تيمية -جمع عزير شمس- (١/ ٦٦)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ١٥٥).

القسم الثاني: الصبر عن المعصية، وهو أن يحبس المسلم نفسه علىٰ التزام ترك المعصية، ويمنعها من التسخط من تركها.

القسم الثالث: الصبر علىٰ الأقدار، وهو أن يحبس المسلم نفسه علىٰ قبول الأقدار، التي يقدرها الله عليه، ويمنعها من الجزع والتسخط.

أيهما أفضل الصبر علىٰ الطاعة أم الصبر عن المعصية؟

اختلف العلماء في هذه المسألة علىٰ أقوال(١):

القول الأول: أن الصبر علىٰ الطاعة أفضل من الصبر عن المعصية، وممن اختار هذا القول وانتصر له ابن تيمية، يقول ابن القيم: «كان يقول: الصبر علىٰ أداء الطاعات أكمل من الصبر علىٰ اجتناب المحرمات وأفضل؛ فإن مصلحة فعل الطاعة أحب إلىٰ الشارع من مصلحة ترك المعصية، ومفسدة عدم الطاعة أبغض إليه وأكره من مفسدة وجود المعصية، وله رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك مصنف قرره فيه بنحو من عشرين وجها»(٢)، ولعل هذا الانتصار قائم عند ابن تيمية علىٰ مذهبه في أن فعل الطاعات أفضل من ترك المعاصي(٣).

وقواه ابن القيم اعتمادا علىٰ أن ترك المعصية إنما كان لتكميل الطاعة، وأن النهي مقصود للأمر(٤).

القول الثاني: أن الصبر عن المعاصي أفضل من الصبر علىٰ الطاعات، ومما استدلوا به أن الصبر عليها أشق علىٰ النفس من الصبر علىٰ الطاعات.

---

(١) انظر: عدة الصابرين، ابن القيم (٦٤-٧٦).
(٢) مدارج السالكين (٢/ ١٥٦).
(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١١/ ٦٧١).
(٤) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١٦٥).

والأصل أن الصبر علىٰ الطاعات أفضل، ولكن قد تحتف بالصبر عن المعاصي أمور تجعله أفضل، كصبر شديد الشهوة الذي تعرض عليه الفتن في عمله وبلده، فهو أفضل من الصبر علىٰ فعل الطاعة في حاله.

وذكر ابن القيم تحقيقا حسنا في هذه المسألة فقال: «فصل النزاع في ذلك أن هذا يختلف باختلاف الطاعة والمعصية، فالصبر علىٰ الطاعة العظيمة الكبيرة أفضل من الصبر عن المعصية الصغيرة الدنية، والصبر عن المعصية الكبيرة أفضل من الصبر علىٰ الطاعة الصغيرة، وصبر العبد علىٰ الجهاد مثلا أفضل وأعظم من صبره عن كثير من الصغائر، وصبره عن كبائر الإثم والفواحش أعظم من صبره علىٰ صلاة الضحىٰ وصوم يوم تطوعا ونحوه»[(١)].

ونبه ابن رجب علىٰ أن كلا النوعين -الصبر علىٰ الطاعات وعن المعاصي- أفضل من الصبر علىٰ أقدار الله المؤلمة، وذكر أن جملة من السلف صرحوا بذلك، وروي في ذلك حديث، لكنه ضعيف[(٢)].

ونبه ابن القيم علىٰ أن المسلم يحتاج في الطاعة إلىٰ الصبر في ثلاثة أحوال: الحال الأول: قبل الشروع في العمل، وذلك بتصحيح النية، والثاني: في حال العمل، والثالث: بعد العمل، وذلك بأن يمنع نفسه من العجب والمن وغيرهما من المفسدات[(٣)].

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين (٢٧٦).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (٢/ ٢٥).

(٣) انظر: عدة الصابرين (٩٠).

أحوال الناس عند نزول المصائب:

ذكر ابن القيم أن أحوال الناس عند نزول المصائب أربعة: الصبر، والرضا، والجزع، والشكر[(١)].

وأما الصبر فسبق تعريفه.

وأما الرضا: فهو الانبساط بالمصيبة، والفرح بها وقبولها، وذكر بعض السلف أن الرضا: هو ألا يتمنىٰ غير حالته التي هو عليها.

والأقرب أن تمني زوال المصيبة لا ينافي الرضا؛ لأن حقيقة معناه الانبساط بالمصيبة في أثنائها، وليس تمنىٰ بقائها، وكذلك الرضا لا ينافي التألم.

وأما الجزع: فهو التسخط وعدم القبول بالمصاب.

وأما الشكر: فهو أن يتعامل المكلف مع المصيبة علىٰ أنها نعمة، ويشكرها بقلبه ولسانه وجوارحه كما يشكر النعم.

حكم الصبر والرضا:

أما الصبر فهو واجب من حيث الأصل بالاتفاق، ولكنه مع ذلك علىٰ مراتب، ويكون في بعضها مستحبا لا واجبا.

وأما الرضا، فقد حكىٰ القرافي الإجماع علىٰ وجوبه[(٢)]، والصحيح أن في وجوبه قولين للعلماء، فمنهم من ذهب إلىٰ أنه واجب، واستدلوا بحديث: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر علىٰ بلائي، فليلتمس ربا

---

(١) انظر: عدة الصابرين (٩١).

(٢) انظر: الفروق (٤/٢٢٩).

سواي»[١]، ولكنه حديث ضعيف.

ومنهم من ذهب إلىٰ أنه مستحب، واعتمدوا علىٰ أنه لم يأت الأمر به في نصوص الكتاب والسنة، وغاية ما جاء فيه مدح أهله، والثناء عليهم.

وذكر ابن تيمية تقسيما محررا في هذه المسألة، فبين أن حكم الرضا يختلف باختلاف متعلقه، فالرضا بالطاعات واجب، والرضا بالمحرمات والكفر محرم، والرضا بالمصائب مشروع[٢].

هل الشكوىٰ إلىٰ الناس تنافي الصبر؟

الشكوىٰ إلىٰ المخلوقين لها حالان:

الحال الأول: أن تكون لمقصد حسن، فلا تنافي الصبر، ومن تلك المقاصد: الشكوىٰ من أجل التطبب والعلاج، أو الشكوىٰ من أجل رفع الظلم، أو الشكوىٰ من أجل طلب الإعذار، أو الشكوىٰ من أجل المواساة.

الحال الثاني: أن يكون لأجل الشكوىٰ فقط، فهذا أمر مذموم، أو الشكوىٰ لمن لا يرجىٰ نفعه، وهو ينافي كمال الصبر علىٰ أقدار الله تعالىٰ.

وكذلك الحال في الأنين، فهو لا يخلو من الحالين السابقين، فقد يكون مباحا، وقد يكون ممنوعا.

---

(١) أخرجه ابن حبان في المجروحين (١/ ٣٦٤)، والطبراني (٢٢/ ٣٢٠) (٨٠٧)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٧٠٥٤) واللفظ له، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع والسلسلة الضعيفة.

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٠/ ٤٨٤)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ١٣٠)، والفروق، القرافي (٤/ ٢٢٨).

علاقة الصبر بالتوحيد:

الصبر يتعلق بأنواع التوحيد الثلاثة، أما تعلقه بتوحيد الربوبية، فإنه يظهر في الصبر علىٰ الأقدار، فإن ذلك يقتضي الإيمان بتدبير الله للكون، وهمينته عليه، وأما توحيد الأسماء والصفات، فإن الصبر يستلزم شهود كمال الله في علمه وحكمته ورحمته وجبروته، ولأجل هذا يحبس المسلم نفسه علىٰ المشاق، وأما توحيد الألوهية، فمقام الصبر نفسه معنىٰ من أجل المعاني القلبية الداخلة في العبادة، فمن حققه فقد حقق قدرا كبيرا من العبادة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

ذكر المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص: آية وأربعة أحاديث، ولكن ثمة نصوصا واردة في الصبر كان ذكرها أولىٰ من بعض النصوص التي ذكرها المؤلف، ومن ذلك: النصوص التي فيها الأمر الصريح بالصبر، كقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، ومنها النصوص التي فيها التصريح بعظم ثواب الصبر، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]، وغيرها من النصوص.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١]، قال علقمة: «هو الرجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله فيرضىٰ ويسلم»(١).

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (٢٣/ ١٢)، وغيره.

قوله: «ومن يؤمن بالله»، أي: ومن يصدق بالله، وأنه هو المقدر لكل شيء، ففي أول الآية: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١].

قوله: «يهد قلبه»، اختلف المفسرون فيه على أقوال: قيل: يهدي قلبه لليقين، وقيل: يهدي قلبه للاسترجاع، وقيل: يهدي قلبه لاتباع السنة، وقيل: يهدي قلبه لحسن التعامل مع المشاق، وقيل غير ذلك[١].

وأما وجه الدلالة من الآية فحاصله: أن الله تعالىٰ ذكر ثواب الصبر وهو هداية القلب، فدل هذا علىٰ أن الصبر عبادة يثاب عليها، وكونه عبادة يجعله متعلقا بالتوحيد ثبوتا وتحققا.

النص الثاني: وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة علىٰ الميت»[٢].

قوله: «اثنتان في الناس»، ذِكرُ العدد هنا لا يقتضي الحصر؛ أما علىٰ قول من يقول بأن مفهوم العدد ليس معتبرا فلا إشكال، وأما علىٰ قول من يقول بأن مفهوم العدد معتبر، فإن شرطه عنده ألا يخالف منطوقا، وقد خالف هذا المفهوم نصا ظاهرا، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ثلاث من الكفر بالله: شق الجيب، والنياحة، والطعن في النسب»[٣].

قوله: «في الناس»، المراد بالناس هنا صنف مخصوص، وهم أهل الإسلام؛ لأن أهل الكفر فيهم أكثر من تلك الخصال وأظهر.

---

(١) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي (٨/ ٢٨٣).

(٢) رواه مسلم (٦٧).

(٣) رواه ابن حبان في صحيحه (١٤٦٥)، والحاكم في المستدرك (١٤١٥)، وقال صحيح الإسناد.

وهذا القول لا يقتضي أن الكفر الذي في أهل الإسلام محصور في هذين الأمرين، لأنه مفهوم عدد، والناس مختلفون فيه، فمن لم يأخذ به فالأمر ظاهر، ومن قال بحجيته، فإنه يشترط في الأخذ بالمفهوم عدم وجود المنطوق المخالف، وثمة نصوص كثيرة تدل علىٰ أن الأعمال التي هي من الكفر الأصغر أكثر من اثنتين.

قوله: «**هما بهم كفر**»، اختلف العلماء في تحديد معنىٰ الكفر هنا علىٰ أقوال متعددة، فقيل: المراد أنه من أعمال الكفار، وقيل: المراد أنه يؤدي إلىٰ الكفر، وقيل: المراد أنه كفر النعمة والإحسان، وقيل: إن ذلك محمول علىٰ الاستحلال[(١)].

والأقرب أن المراد هنا: الكفر الأصغر، لأن النصوص دلت علىٰ أن هذه الأعمال المذكورة ليست موجبة للردة، ولأن لفظ الكفر هنا جاء منكرا، ومن علامة الكفر الأصغر أنه كثيرا ما يأتي منكرا، كما نبه ابن تيمية عليه مرارا[(٢)].

وإنما قيل عن لفظ الكفر منكرا: كثيرا ما يأتي في الأصغر؛ لأنه قد يأتي معرفا بـ «أل» ويكون في الكفر الأصغر أيضا -كما في حديث أبي هريرة السابق- فالعبرة إذن بالكثرة والقلة في الاستعمال.

قوله: «**الطعن في النسب**»، سبق تعريف الطعن في النسب، وأن المراد: عيبه والقدح فيه.

قوله: «**والنياحة علىٰ الميت**»، سبق الحديث عن معنىٰ النياحة، وأن في معناها وفي حكمها خلافا.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١/ ٢٤٣).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٢٣٧).

ووجه الشاهد من هذا الحديث من ذكر النياحة، فإن منافاتها للصبر ظاهرة، يقول ابن القيم: «منافاة النوح للصبر . . . أمر معلوم بالضرورة من الدين»[١]، فإذا كانت منافية للصبر، فلا يليق بالمسلم أن يقع فيها حتىٰ لا تنقص عبادته لله تعالىٰ وتوحيده.

النص الثالث: ولهما عن ابن مسعود ﵁ مرفوعا: «ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوىٰ الجاهلية»[٢].

قوله: «ليس منا»، سبق بيان المراد الصحيح منها، وأنه ليس من المتبعين للإيمان الواجب عليه في ديننا[٣].

قوله: «من ضرب الخدود»، هذا وصف عام يراد به الخصوص، فالمراد به من ضرب الخدود عند نزول المصيبة، فهو دليل علىٰ الجزع والتسخط.

فإن قيل: جاء في حديث الذي جامع امرأته في نهار رمضان أنه لطم وجهه، كما في حديث أبي هريرة «أن أعرابيا جاء يلطم وجهه»[٤].

فالجواب عنه أنه لطمه علىٰ مصيبة الدين وليس علىٰ مصيبة الدنيا، أو يقال: إن ذلك كان قبل النهي[٥].

قوله: «وشق الجيوب»، الجيب هو مدخل الرأس في الثوب، والوصف في هذا الحديث عام يراد به الخصوص، أي: شقه عند نزول المصيبة، وليس لأي غرض آخر مباح.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٤٩٥).

(٢) رواه البخاري (١٢٣٢)، ومسلم (١٠٣).

(٣) انظر شرح باب ما جاء في الكهان ونحوهم.

(٤) أخرجه أحمد (١٠٦٨٨).

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٤/ ٢٠٢).

تنبيه:

هذا الحكم ليس خاصا بضرب الخد وشق جيب الثوب، بل هو عام في ضرب كل أجزاء الجسم عند نزول المصيبة وشق كل أجزاء الثياب[١]، وإنما ذكر هذين الأمرين لأنهما غالب ما يقع عند الجزع، والقاعدة أن ما خرج مخرج الغالب لا يعتبر مفهومه.

فائدة:

ذُكر في هذا الحديث أمران مما يحرم فعلهما عند نزول المصيبة، وثمة أمور أخرىٰ جاءت في بعض الأحاديث، ومنها قوله ﷺ: «**أنا بريء ممن حلق وسلق وخرق**»[٢]، والمراد: حلق رأسه عند نزول المصيبة، وكانت العرب في الجاهلية تفعله، وسلق، أي: صاح ورفع صوته بالبكاء والنوح، وقيل: السلق: اللطم والخدش، وخرق، أي: شق ثوبه عند المصيبة.

ومن ذلك ما جاء في حديث: «**لعن رسول الله ﷺ الغارفة**»، وهي التي تجز ناصيتها عند المصيبة، وتقطعها[٣].

قوله: «ودعا بدعوىٰ الجاهلية»، جعلها بعض العلماء خاصة بما يفعل عند موت الميت، وبعضهم جعلها عامة في كل ما يتعلق بدعاوىٰ الجاهلية، وهو الصحيح، يقول القرطبي: «دعوىٰ الجاهلية هنا: هي النياحة، وندبة الميت، والدعاء بالويل، والنعي، وإطراء الميت بما لم يكن فيه؛ كما كانت الجاهلية تفعل.

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٣/ ١٦٤).

(٢) رواه مسلم (١٠٤).

(٣) انظر: المسائل والأجوبة، ابن قتيبة (١٨٣)، والنهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٣/ ٣٦٠)،

ويحتمل أن يراد بها: نداؤهم عند الهياج والقتال: يا بني فلان، منتصرا بهم في الظلم والفساد، وقد جاء النهي عنها في حديث آخر، وقال: «دعوها؛ فإنها منتنة»، وأمر بالانتماء إلىٰ الإسلام، فقال: ادعوا بدعوة المسلمين التي سماكم الله بها، والأول: أليق بهذا الحديث؛ لأنه قرنه بضرب الخدود، وشق الجيوب»[١].

ويقول ابن القيم في أثناء حديثه عن الألفاظ المذمومة: «منها: الدعاء بدعوىٰ الجاهلية، والتعزي بعزائهم، كالدعاء إلىٰ القبائل، والعصبية لها وللأنساب، ومثله التعصب للمذاهب، والطرائق، والمشايخ، وتفضيل بعضها علىٰ بعض بالهوىٰ والعصبية، وكونه منتسبا إليه، فيدعو إلىٰ ذلك ويوالي عليه، ويعادي عليه، ويزن الناس به، كل هذا من دعوىٰ الجاهلية»[٢].

فائدة:

التبري الوارد في الحديث يقع علىٰ كل واحد من الأمور الثلاثة، فلا يشترط وقوعها معا، وهذا يدل علىٰ أن الواو تأتي في اللغة وفي النصوص الشرعية بمعنىٰ التويع والتخيير[٣]، وقد جاء في رواية مسلم استعمال العطف ب «أو»، فكان نصا في المعنىٰ.

وأما وجه الشاهد من الحديث فحاصله: أنه تضمن النهي عن عدد من الأمور المنافية للصبر، فلا يليق بالمسلم أن يقع فيها حتىٰ لا تنقص

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٣٠١)، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (١/ ٢٠٤)، وفتح الباري، ابن حجر (٣/ ١٦٤).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢/ ٤٣١).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٢/ ٦١١).

عبادته لله تعالىٰ وتوحيده له، وهذا يدل علىٰ أن الصبر واجب من الواجبات فلا بد للمسلم من الالتزام به.

النص الرابع: وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أراد الله بعبده الخير، عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد الله بعبده الشر، أمسك عنه بذنبه، حتىٰ يوافىٰ به يوم القيامة»[(١)].

قوله: «إذا أراد الله»، الإرادة هنا هي الإرادة الشرعية؛ لأنها في هذا الأمر قد تقع ولا تقع، ومن المعلوم المستفيض أن الإرادة المضافة إلىٰ الله قسمان: شرعية وقدرية، وتفصيل ما يتعلق بهما مبحوث في مواضع أخرىٰ.

قوله: «عجل له العقوبة في الدنيا»، ظاهر هذا الحديث أن تعجيل العقوبة في الدنيا خير للعبد، وهذا تخالفه ظواهر أحاديث أخرىٰ في أن تعجيل العقوبة ليس خيرا، وإنما هو شر، فعن أبي بكرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**كل الذنوب يؤخر الله منها ما شاء إلىٰ يوم القيامة، إلا عقوق الوالدين، فإن الله يعجله لصاحبه في الحياة قبل الممات**»[(٢)]، وحديث: «**ذنبان معجلان عقوبتهما في الدينا: البغي والعقوق**»[(٣)]، وحديث: «**ما من ذنب أجدر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا -مع ما يدخره له في الآخرة- من البغي وقطيعة الرحم**»[(٤)].

---

(١) رواه الترمذي (٢٣٩٦)، والحاكم في المستدرك (٤/٦٠٨)، وغيرهما، وصححه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٠٥٠)، وصححه الألباني (تحقيق كلمة الإخلاص).

(٢) رواه الحاكم في المستدرك (٧٢٦٣) وضعفه الذهبي، والألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (١٤٨٦).

(٣) رواه أحمد (٢٠٣٨٠)، وفي رواية: «بابان معجلان»، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨١٠).

(٤) رواه أبو داود (٤٩٠٢)، وابن ماجه (٤٢١١)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة).

والجمع بين هذه النصوص ممكن، فالنصوص التي فيها تهديد بتعجيل العقوبة ليس فيها نفي للعقوبة في الآخرة، فيكون معناها: أن صاحب الذنب يجمع له بين العقوبة في الدنيا والآخرة، فهي جاءت في سياق تشديد الوعيد، وليس في سياق تخفيفه، وأما حديث الباب ففيه أن تعجيل العقوبة في الدنيا يقتضي انتفاءها يوم القيامة.

كيف تعجل العقوبة في الدنيا؟

ليس في هذا الحديث بيان لكيفية تعجيل العقوبة في الدنيا، ولكن تدل ظواهر كثير من النصوص أن تعجيل العقوبة في الدنيا يكون بنزول المصائب علىٰ العبد، فهي تكفر ذنوبه وتزيلها، ومن ذلك قوله ﷺ: «**ما من مصيبة يصاب بها المسلم إلا كفر بها عنه حتىٰ الشوكة يشاكها**»[1]، وقوله ﷺ: «**ما يصيب المسلم، من نصب ولا وصب، ولا هم ولا حزن، ولا أذىٰ ولا غم، حتىٰ الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه**»[2]، وقوله ﷺ: «**المؤمن مثل الخامة من الزرع تفيئها الرياح، تقومها تارة، وتميلها أخرىٰ. ومثل المنافق، كمثل شجرة الأرزة، لا تزال ثابتة علىٰ أصلها، حتىٰ يكون انجعافها مرة واحدة**»[3]، يقول ابن تيمية: «وهذا المعنىٰ متواتر عن النبي ﷺ في أحاديث كثيرة»[4].

---

(١) رواه مسلم (٢٥٧٢).

(٢) رواه البخاري (٥٦٤١).

(٣) رواه البخاري (٥٦٤٤).

(٤) منهاج السنة النبوية (٦/ ٢٢٩).

فائدة:

ذُكر في هذا الحديث سبب واحد من أسباب تكفير الذنوب، وقد ذكر ابن تيمية أن تكفير الذنوب عن المسلم له عشرة أسباب، حيث يقول: «المؤمن إذا أذنب كان لدفع عقوبة النار عنه عشرة أسباب: ثلاثة منه، وثلاثة من الناس، وأربعة يبتدئها الله: التوبة، والاستغفار، والحسنات الماحية، ودعاء المؤمنين له، وإهداؤهم العمل الصالح له، وشفاعة نبينا ﷺ، والمصائب المكفرة في الدنيا، وفي البرزخ، وفي عرصات القيامة، ومغفرة الله له بفضل رحمته»(١).

تنبيه:

مع أن هذا الحديث وأحاديث أخرىٰ دلت علىٰ أن تعجيل العقوبة في الدنيا خير للمسلم إلا أن ذلك لا يعني أنه يجوز للمسلم أن يتمنىٰ نزول البلاء به، وإنما ينبغي له أن يسأل الله العافية، ويدل علىٰ ذلك عدد من النصوص، منها قوله ﷺ: «سلوا الله العفو والعافية، فإن أحدا لم يعط بعد اليقين خيرا من العافية»(٢).

العلاقة بين المصيبة والعقوبة في الدنيا:

الصحيح أن المصيبة أعم من العقوبة، فكل عقوبة مصيبة، وليست كل مصيبة عقوبة، وضابط المصيبة: كل ما أساء الإنسانَ، كما قال عمر، وأما العلاقة بين المصيبة والبلاء، فالصحيح أنه لا فرق بينهما.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٤/ ٣٢٥).

(٢) رواه أحمد (٣٤)، والترمذي (٣٥٥٨)، وقال: حديث غريب من هذا الوجه عن أبي بكر رضي الله عنه.

وبناء عليه، فإنه ليس كل ما يصاب به الإنسان يكون عقوبة له، بل قد يصاب ابتلاء وامتحانا، وقد يصاب لتكثير أجره، ومن ذلك ما أصيب به النبي ﷺ، ومن ذلك قوله ﷺ: «**إن العبد إذا سبقت له من الله منزلة لم يبلغها بعمله، ابتلاه الله في جسده، أو في ماله، أو في ولده**»[(١)]، ومن ذلك قوله ﷺ: «**أشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل**»[(٢)]، وغيرها مما ذكره المؤلف في الباب.

يقول ابن تيمية: «المصائب المقدرة في النفس والأهل لا تخلو من ثلاثة أحوال: إما أن تكون كفارة، وإما أن تكون زيادة في الأجر والثواب، وإما أن تكون عقابا وانتقاما»[(٣)]، ويقول الصالحي الحنبلي: «البلاء بلاءان: بلاء رحمة، لرفع الدرجة وتضعيفها، ولتكفير السيئة وتمحيصها، ولبلوغ الفضيلة والكرامة والخلود في دار السلامة؛ وبلاء عقوبة وعذاب وتهديد ونكاية، لانتهاك الحرمة واقتراف المصيبة»[(٤)].

ولكن يشكل علىٰ هذا بعض النصوص التي يدل ظاهرها علىٰ أن كل ما يصاب به المرء إنما هو بسبب نفسه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ [الشورى: ٣٠]، ومنه الحكمة المشهورة علىٰ ألسنة كثير من العلماء: ما نزل بلاء إلا بذنب، وما رفع إلا بتوبة، وورد في هذا المعنىٰ عدد من الأحاديث.

---

(١) رواه أبو داود (٣٠٨٨)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٥٩٩).

(٢) رواه الترمذي (٢٣٩٨)، وقال: حسن صحيح.

(٣) الصارم المسلوم علىٰ شاتم الرسول (٣/ ٨٢٢).

(٤) أحوال المصيبة وما لها من ثواب وما يعقبها من حسن المآب (٤٣).

والجواب عن هذا الإشكال يمكن أن يكون بوجوه:

الوجه الأول: أن المراد بالمصيبة في الآية هو الحد، كما قاله بعض المفسرين.

وهذا الوجه فيه بعد؛ لأن الآية نزلت في مكة، والحدود لم تشرع إلا في المدينة.

الوجه الثاني: أن المراد بكسب اليد هنا معنىٰ أعم من المعصية، فقد يكون التفريط في الإكثار من الطاعات داخلا فيه.

الوجه الثالث: قد يقال بأن الآية إنما وردت في بيان الأعم الأغلب في ابتلاء الله عبده بالمصائب، ولا يلزم من كل مصيبة تصيب الإنسان أن تكون بذنب فعله، وقد قال النبي ﷺ: «**أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل . . .**»(١)، فيكون معنىٰ تلك النصوص: أغلب ما يصيب الناس إنما هو بذنوبهم.

ويقوي هذا الوجه أن دلالة الآية علىٰ نفي الأسباب الأخرىٰ للمصائب إنما هي بالمفهوم، إذ مفهوم الحصر فيها أن ما عدا الذنوب ليس سببا للمصائب، ولكن هذا المفهوم خالفه منطوق ظاهر، كما في النصوص التي فيها أن الله قد يبتلي عباده بالمصائب لأجل التكفير أو لرفعة الدرجة، والقاعدة: أن المفهوم إذا عارضه منطوق قدم عليه؛ لأنه أقوىٰ منه في الدلالة.

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٤٠٢٤)، وانظر صحيح الجامع، الألباني.

الرد علىٰ من أنكر كون المصائب عقوبة في الدنيا:

ذكر الرازي أن بعضهم أنكر أن تكون المصائب والآلام عقوبة علىٰ الذنوب، واستدل بعدد من الأدلة[(١)]:

الدليل الأول: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧]، فبين الله تعالىٰ أن الجزاء إنما يكون يوم القيامة.

والاستدلال بهذا الدليل غلط؛ لأنه ليس فيه حصر لوقت الجزاء ومكانه، فلم يقل الله تعالىٰ: إنه لا جزاء إلا يوم القيامة، فمجموع النصوص يدل علىٰ أن الجزاء له أماكن متعددة، فيكون في الدنيا والآخرة.

ثم علىٰ القول بأن تلك الآية تدل علىٰ الحصر، فالحصر لا يقتضي نفي كل صور الجزاء عن غير يوم القيامة، فإنه يمكن حمل الآية علىٰ أن الجزاء الأكبر لا يكون إلا يوم القيامة.

الدليل الثاني: أن مصائب الدنيا يشترك فيها الزنديق والمسلم، وما يكون كذلك يمتنع جعله من باب العقوبة علىٰ الذنوب.

وهذا الدليل لا يدل علىٰ منع تكفير الذنوب بالمصائب؛ لأن الاشتراك في حقيقة شيء لا يلزم منه الاشتراك في كل آثاره دائما، فقد يشترك أمران في الحصول علىٰ شيء معين تختلف آثاره فيهما، فقد يأكل رجلان طعاما واحدا، فيكون لأحدهما نافعا وللآخر ضارا، فكذلك الحال في المصائب قد تنزل برجلين، فتكون لأحدهما خيرا وللآخر شرا.

ثم إن حال المسلم يختلف عن حال الكافر في نزول المصيبة، فالمسلم يصبر ويسلم لله تعالىٰ ويخضع له، ويشعر بربوبيته وجبروته، وهذه

---

(١) انظر: التفسير الكبير (٩/ ٦٠٠).

أعمال صالحة لها أثر كبير في تكفير الذنوب، وهي ليست حاصلة من الكافر.

الدليل الثالث: أن الدنيا دار تكليف لا دار جزاء، فلو جعل الجزاء فيها لكانت جامعة بين الأمرين، وهذا محال.

وهذا الدليل غلط بين، فلا شك أن الأصل أن الدنيا دار تكليف، ولكن ذلك لا يعني ألا يقع فيها قدر من الجزاء، كما أن الآخرة دار جزاء، ولكن ذلك لا يمنع أن يقع فيها قدر من التكليف، كما جاءت النصوص بامتحان أهل الفترة(١).

فالذي أخبرنا أن الدنيا دار تكليف أخبرنا أنه يقع فيها قدر من الجزاء، والذي أخبرنا أن الآخرة دار جزاء أخبرنا أنه قد يقع فيها قدر من التكليف، فمقتضىٰ الإيمان بالنصوص كلها التسليم بكل هذه الأمور.

ثم إنه يلزم علىٰ هذا الدليل إنكار مبحث الحدود كلها، لأنها في الحقيقة عقوبات معجلة علىٰ عدد من الذنوب.

قوله: «**وإذا أراد بعبده الشر**»، هذا فيه دليل علىٰ أن الله يريد الخير ويريد الشر، ولكن إرادة الله تعالىٰ للشر ليست لذات الشر، وإنما لما يترتب عليه من حكمة وكمال، ولهذا يقول النبي ﷺ: «**والشر ليس إليك**»(٢)، وهذا الحديث مختلف في تحديد معناه، ومما قيل فيه: أن الشر ليس مما يضاف إليك، ولا ينسب إليك(٣).

---

(١) انظر: الآيات والأحاديث الواردة في أهل الفترة، مروان حمدان (١٠٣-٢٩٣).

(٢) رواه مسلم (٧٧١).

(٣) انظر: عقيدة أصحاب الحديث، الصابوني (٢٨٥).

قوله: «**أمسك عنه**» أي: أخر له العقوبة في الدنيا بسبب ذنوبه، وهذا من اللطائف، فتأخير العقوبة علىٰ الذنب إلىٰ يوم القيامة قد يكون بسبب الذنب.

ولا بد من التنبيه هنا علىٰ أن عدم نزول المصيبة علىٰ المرء في الدنيا لا يلزم منه أن الله تعالىٰ لا يحبه، ويريد أن يعاقبه علىٰ ذنوبه في الآخرة، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن أسباب تكفير الذنوب ليست منحصرة في المصائب، فثم أسباب كثيرة توجب ذلك، فكون العبد لا يحصل له واحد منها لا يعني أنه معاقب.

الأمر الثاني: أن المصائب والعقوبات ليست خاصة بالأمراض والأسقام، فإن العقوبة قد تكون خفية لا يعلمها الإنسان نفسه.

ولا يشكل علىٰ ذلك ما جاء أن النبي ﷺ ذكر الأسقام، فقال رجل: يا رسول الله، والله ما مرضت قط، فقال الرسول ﷺ: «قم عنا فلست منا»[1]، لأنه حديث ضعيف.

وأما وجه الشاهد من هذا الحديث ففيه بعد شديد، وكان الأولىٰ عدم الاستدلال به في هذا المقام، لأن تعلقه بالصبر غير ظاهر.

وقد ذكر بعض الشراح أن دلالة هذا الحديث مركبة من أمرين ذكر الابتلاء، وما يتضمنه من الصبر عليه، ولكن تضمن الحديث للصبر غير ظاهر، ولا يخلو من تكلف لا حاجة إليه.

---

(١) رواه أبو داود (٣٠٨٩)، وضعفه الألباني.

النص الخامس: قال النبي ﷺ: «إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله تعالىٰ إذا أحب قوما ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط»(١).

قوله: «إن عظم الجزاء مع عظم البلاء»، المراد بالبلاء هنا الابتلاء بالمصيبة، ويطلق في نصوص الشريعة علىٰ مطلق الامتحان، ولهذا أطلق علىٰ التكليف، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦].

قوله: «وإن الله إذا أحب قوما ابتلاهم»، هذا الحديث يدل علىٰ ما سبق ذكره من أنه ليست كل مصيبة يصاب بها الإنسان يلزم أن تكون عقوبة، وإنما قد تكون لامتحانه وابتلائه، وقد تكون لزيادة أجره عند الله تعالىٰ.

وهذا الحديث والذي قبله يدلان علىٰ أن المصائب فيها قدر كبير من النعم للمسلم، فلا بد له من استحضارها ومعرفتها.

والابتلاء الذي يمكن أن يصاب به العبد متنوع من جهة متعلقاته، ومن جهة طبيعته، يقول ابن القيم: «البلاء الذي يصيب العبد في الله لا يخرج عن أربعة أقسام؛ فإنه إما أن يكون في نفسه، أو في ماله أو في عرضه، أو في أهله ومن يحب، والذي في نفسه قد يكون بتلفها تارة، وبتألمها بدون التلف، فهذا مجموع ما يبتلىٰ به العبد في الله، وأشد هذه الأقسام: المصيبة في النفس»(٢).

---

(١) رواه الترمذي (٢٣٩٦)، وابن ماجه (٤٠٣١)، وقال الترمذي: «حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه».

(٢) إغاثة اللهفان (٢/ ٢٧٨).

وقد ذكر ابن القيم أصولا مهمة في قضية الابتلاء تعين المسلم علىٰ حسن التعامل معه، ومن تلك الأصول[١]:

الأصل الأول: أن ما يصيب المؤمنين من المحن والشرور دون ما يصيب الكفار.

الأصل الثاني: أن ما يصيب الكفار والفجار من الخير دون ما يصيب المؤمنين.

الأصل الثالث: أن ابتلاء المؤمن كالدواء له، يستخرج به قدر من الأدواء التي لو بقيت فيه لأهلكته.

الأصل الرابع: أن ما يصيب المؤمن في هذه الدار من بلاء أمر لازم، حتىٰ يعرف الصادق والمحب.

هل يثاب المسلم علىٰ المصيبة؟

ظاهر قوله ﷺ: «**إن عظم الجزاء مع عظم البلاء**»، أن المسلم يحصل له ثواب وأجر علىٰ المصيبة مع ما يحصل له من تكفير للذنوب، وهي مسألة اختلف العلماء فيها علىٰ قولين:

القول الأول: أن ثواب المصائب هو تكفير الذنوب فقط، إلا إذا ترتب عليه عمل صالح، كالصبر والرضا ونحوهما، وهو اختيار ابن تيمية وابن القيم، وقال ابن رجب: «وهو المنقول عن كثير من الصحابة»[٢].

القول الثاني: أن المسلم يثاب علىٰ المصائب مع تكفير السيئات، واستدلوا بقوله: «**إن عظم الجزاء . . .**».

---

(١) المرجع السابق.

(٢) فتح الباري (١/١٤٧)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (١٠/١٢٩، ١٣٤).

والصحيح القول الأول، وأما قوله: «**إن عظم الجزاء مع عظم البلاء**»، فهو محمول علىٰ النصوص التي فيها الأمر بالصبر عند نزول المصائب.

وأما وجه الدلالة من هذا الحديث فحاصلها: أنه تضمن مدح الرضا وترتيب الثواب عليه، والرضا يتضمن الصبر بالضرورة، فدل ذلك علىٰ أن الصبر فرد من أفراد العبادة التي يقوم عليها التوحيد وكماله.

❋ ❋ ❋

(٣٦)

بَابُ

ما جاء في الرياء

عقد المؤلف هذا الباب لبيان مناقضة الرياء لكمال التوحيد، ولكشف ما جاء فيه من الوعيد، ولو أن المؤلف قال: باب من الشرك الرياء، أو باب ما جاء في الرياء من الوعيد لكان أوضح في الدلالة.

ولو أن المؤلف جعل هذا الباب عن الإخلاص ومعالمه ووجوبه، لكان أكمل في التأصيل والتقعيد، فكل العبادات القلبية والعملية المتعلقة بالعبادة الأصل في تقعيدها وبنائها أن تدرس من حيث هي، ثم يكون الانتقال من البناء إلىٰ مظاهر الانحراف فيها.

معنىٰ الإخلاص:

يرجع معنىٰ الإخلاص في اللغة إلىٰ التخلية والتصفية، يقول ابن فارس: «الخاء واللام والصاد: أصل واحد مطرد، وهو: تنقية الشيء وتهذيبه»(١).

وأما في الاصطلاح، فقد عُرف بتعريفات كثيرة، ومما قيل فيه: هو تصفية العمل عن ملاحظة المخلوقين(٢)، وقيل: هو التعري عما دون الله(٣)، وقيل: هو أن يفعل المكلف الطاعة خالصا لله وحده، لا يريد بها

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢٠٨).

(٢) الرسالة القشيرية (٩٥).

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٣٢).

تعظيما من الناس، ولا توقيرا، ولا جلب نفع ديني، ولا دفع ضرر دنيوي[١].

والتعريف الثالث هو الأقرب والأجمع، ويمكن أن يعبر عنه، فيقال: هو فعل الطاعة بقصد التقرب إلىٰ الله تعالىٰ وحده، وقيد «وحده» يخرج كل الأغراض الدنيوية المختلفة.

حكم الإخلاص:

لا شك أن الإخلاص واجب من الواجبات الكبرىٰ في دين الله، وفرض من الفروض العظيمة، ووجوبه من محال الإجماع القطعية، يقول ابن تيمية بعد أن ذكر الإخلاص وعددا من الأعمال الأخرىٰ: «هذه الأعمال جميعها واجبة علىٰ جميع الخلق -المأمورين في الأصل- باتفاق أئمة الدين»[٢].

ولكن العلماء بعد اتفاقهم علىٰ هذا القدر اختلفوا في تحديد درجته، هل هو شرط لصحة العمل أو شرط لثبوت الأجر.

والفرق بين القولين: أن القول الأول يقتضي بطلان العمل الذي فقد الإخلاص، ويجب علىٰ المكلف إعادة عمله الذي دخله الرياء، والثاني لا يقتضي هذه الأمور.

فذهب جمهور العلماء إلىٰ أنه شرط في صحة العمل، علىٰ اختلاف بينهم في عدد من التفاصيل، وذهب بعضهم إلىٰ أنه ليس شرطا للصحة، وإنما هو شرط للثواب، وستأتي مناقشة هذه المسألة في أثر الرياء علىٰ صحة العمل.

---

(١) القواعد الكبرىٰ، العز بن عبد السلام (١/ ١٢٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦).

منزلة الإخلاص:

يعد الإخلاص من أجل العبادات القلبية، وأعظمها في تجلي معنىٰ التوحيد في القلوب، وهو روح الأعمال الصالحة وأساسها، وهو في الوقت نفسه من أصعبها علىٰ النفوس، ولهذا يقول سفيان الثوري: «ما عالجت شيئا أشد علي من نيتي، لأنها تتقلب علي»[(١)]، ويقول سهل بن عبد الله التستري: «ليس علىٰ النفس شيء أشق من الإخلاص، لأنه ليس لها فيه نصيب»، وقال يوسف بن الحسين الرازي: «أعز شيء في الدنيا الإخلاص، وكم أجتهد في إسقاط الرياء عن قلبي، وكأنه ينبت فيه علىٰ لون آخر»، وقال ابن عيينة: «كان من دعاء مطرف بن عبد الله: اللهم إني أستغفرك مما تبت إليك منه، ثم عدت فيه، وأستغفرك مما جعلته لك علىٰ نفسي، ثم لم أف لك به، وأستغفرك مما زعمت أني أردت به وجهك، فخالط قلبي منه ما قد علمت»[(٢)].

معنىٰ الرياء:

معنىٰ الرياء في اللغة مأخوذ من الرؤية بالعين[(٣)].

وأما في الاصطلاح، فقد عُرف الرياء بعدد من التعاريف، ومما قيل فيه: هو ترك الإخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه[(٤)]، وقيل فيه: هو إظهار العبادة لقصد رؤية الناس فيحمدوا صاحبها[(٥)]، وقيل: طلب المنزلة

---

(١) جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٦٩).

(٢) انظر هذه الأقوال: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٨٥).

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٤٧٢).

(٤) التعريفات، الجرجاني (١١٣).

(٥) فتح الباري (١١/ ٣٣٦).

في قلوب الناس بإيرائهم خصال الخير[١]، وقيل غير ذلك.

والأقرب أن يقال: هو فعل الطاعة الظاهرة لقصد محمدة الناس.

قوله: «**فعل**»، وصف عام يشمل كل الأفعال والأقوال الظاهرة، وهو يشمل أيضا الفعل والترك، فقد يترك المرء ذنبا رياء وسمعة.

والتعبير بالفعل أدق من التعبير بالإظهار، لأن الرياء قد يكون بإظهار العمل، وقد لا يكون؛ لكون العمل ظاهرا في نفسه.

قوله: «**الطاعة**»، يشمل كل ما يتعلق بالدين، سواء كان فعلا أو تركا، فالرياء كما يكون في القيام بالطاعات، فإنه يكون في ترك الذنوب والمعاصي، أو ترك الطاعات.

ووصف الطاعة يخرج الرياء في الأعمال التي لا تعد طاعة، فالأكل المجرد، لأجل مدح الناس مثلا لا يعد رياء.

قوله: «**الظاهرة**»، يخرج الأعمال الباطنة، فإنها مما لا يدخله الرياء؛ لأنها ليست مما يمكن أن يرىٰ، وإن كان يمكن أن يدخلها التسميع كما سيأتي بيانه.

قوله: «**لقصد محمدة الناس**»، هذا يدل علىٰ أن الرياء لا بد فيه من الالتفات إلىٰ مدح الناس، وهذا القيد يخرج جميع المقاصد الأخرىٰ الموجبة لترك الطاعات، كالكسل والغفلة وغيرها، ويخرج أيضا من أظهر أعماله الصالحة لقصد نشر الخير، أو الاقتداء به أو غير ذلك.

وكذلك يخرج من ترك فعل المعصية، لأجل الحياء من الناس، فهذا لا يدخل في الرياء، وإن كان قد فاته ثبوت الأجر له.

---

(١) إحياء علوم الدين (٣/ ٢٩٧).

وكذلك يخرج العمل لأجل مصلحة دنيوية، فهو وإن كان مشتركا مع الرياء في مطلق التشريك، إلا أنه يختلف عنه في متعلقه، وفي عدد من أقسامه وأحكامه.

وكذلك يخرج من حرص علىٰ إتقان العمل الصالح لأجل نفع الآخرين، كمثل من يحرص علىٰ إتقان بحثه لأجل أن ينتفع به الدارسون، أو يحرص علىٰ إتقان صوته بالقرآن لأجل أن ينتفع المستمعون، ومنه قول الصحابي: «يا رسول الله لو علمت مكانك لحبرته لك تحبيرا»[1].

وقد استثنىٰ ابن العربي قصد محمدة الناس لغرض ديني؛ أي: أن يظهر العمل ليحمده الناس، فيقبلوا شهادته مثلا، حيث يقول: «إن صلاها ليراها الناس، يعني: ويرونه فيها، فيشهدون له بالإيمان، فليس ذلك الرياء المنهي عنه، وكذلك لو أراد بها طلب المنزلة والظهور، لقبول الشهادة وجواز الإمامة، لم يكن عليه حرج، وإنما الرياء المعصية أن يظهرها صيدا للدنيا، وطريقا إلىٰ الأكل بها، فهذه نية لا تجزئ، وعليه الإعادة»[2].

وقد تعقبه القرطبي، وبين أن ما قرره فيه نظر[3]، ولعل مرجع تنظيره قائم علىٰ التفريق بين أن تكون تلك النية أصلا في العمل، وبين أن تكون فرعا، وتابعة لنية الإخلاص لله تعالىٰ.

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه (٧١٩٧).

(٢) أحكام القرآن (١/ ٦٤٢).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٤٢٣).

الفرق بين الرياء والتسميع:

لفظ التسميع جاء ذكره في بعض النصوص الشرعية، ومنها قوله ﷺ: «**من سمّع سمّع الله به، ومن يرائي يرائي الله به**»[١]، وقد اختلف العلماء في معنىٰ هذا الحديث، ومما قيل فيها ما بينه الخطابي حيث يقول: «من عمل عملا علىٰ غير إخلاص، وإنما يريد أن يراه الناس ويسمعوه، جوزي علىٰ ذلك بأن يشهره الله ويفضحه، فيشيدوا عليه ما كان يبطنه، ويسره من ذلك»[٢].

وكل من الرياء والتسميع يشتركان في قصد محمدة الناس بالعمل الصالح، ويشتركان كذلك في الأحكام المترتبة عليهما، ولكن الرياء يتعلق بالرؤية، والتسميع يتعلق بالسماع، فهو أن يفعل الطاعة خاليا ليسمع الناس بطاعته، إما بإخباره أو إخبار غيره[٣].

ومن الفروق بينهما أن الرياء لا يدخل في الأعمال القلبية، والتسميع يدخلها، يقول العز بن عبد السلام: «أعمال القلوب وطاعتها مصونة من الرياء، إذ لا رياء إلا بأفعال ظاهرة، تُرىٰ أو تُسمع، والتسميع عام لأعمال القلوب والجوارح»[٤]، فقد يقوم في قلب المرء عمل قلبي، ثم يخبر الناس به، فيقع في التسميع.

(١) رواه البخاري (٦٤٩٩).

(٢) أعلام الحديث (٣/ ٢٢٥٧).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٣٣٧).

(٤) قواعد الأحكام (١/ ١٤٨).

الفرق بين الرياء والعُجب:

كل من الرياء والعجب يشترك في مراعاة الخلق، ولكن الرياء متعلق بالآخرين، والعجب متعلق بالنفس، يقول ابن تيمية: «كثيرا ما يقرن الناس بين الرياء والعجب؛ فالرياء من باب الإشراك بالخلق، والعجب من باب الإشراك بالنفس، وهذا حال المستكبر، فالمرائي لا يحقق قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والمعجب لا يحقق قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فمن حقق قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ خرج عن الرياء، ومن حقق قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ خرج عن الإعجاب»[١].

وسائل إظهار الرياء:

ذكر الغزالي وابن قدامة أن المرائي يمكن أن يظهر رياءه في عدد من الأمور[٢]، منها:

الأمر الأول: في البدن، وذلك بإظهار النحول والضعف والإجهاد، والإطراق حال المشي، وإبقاء أثر السجود علىٰ الجبهة مثلا.

الأمر الثاني: في الملبس، وذلك بإظهار لبس الثياب الرثة والقديمة، أو إبقاء ما يدل علىٰ التعبد من الملابس.

الأمر الثالث: في القول، وذلك بإظهار العبادات القولية الخفية.

الأمر الرابع: في الفعل، وذلك بإظهار العبادات الخفية الفعلية.

الأمر الخامس: في الأصحاب والزائرين، وذلك كأن يتكلف أن يستضيف عابدا أو عالما، حتىٰ يقال: فلان زاره فلان.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٧٧).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (٣/ ٢٩٧)، ومختصر منهاج القاصدين، ابن قدامة (٢٣٤).

فائدة:

قرر عدد من العلماء، كالغزالي وابن قدامة وابن حجر أن الرياء منقسم من حيث المدح والذم إلىٰ قسمين:

الأول: رياء مذموم، وهو المتعلق بالعبادات والطاعات.

الثاني: مباح، وهو المتعلق بطلب الجاه والتوقير الدنيوي بغير العبادات، كمن يطلب مدح الناس بما يقوم به من أعمال متعلقة بالدنيا، كالشجاعة والكرم وخدمة الناس، يقول ابن حجر الهيتمي: «وحيث أطلق الرياء علىٰ لسان حملة الشرع، فالمراد به المذموم»(١).

مراتب الرياء:

الرياء ليس علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هو علىٰ مراتب، بعضها أشنع من بعض، فقد ذكر عدد من العلماء أن الرياء له أربع مراتب(٢):

المرتبة الأولىٰ، وهي أشدها وأغلظها: ألا يكون مراده بالعبادة الثواب أصلا، كالذي يصلىٰ بين الناس، ولو انفرد لم يصل.

المرتبة الثانية: أن يقصد الثواب مع الرياء قصدا ضعيفا، بحيث لو كان خاليا لم يعمل، فهو قريب من القسم الأول في كونهما ممقوتين عند الله تعالىٰ.

المرتبة الثالثة: أن يكون قصْد الرياء، وقصْد الثواب متساويين، بحيث لو انفرد كل واحد منهما عن الآخر لم يبعثه علىٰ العمل، فهذا قد أفسد مثل ما أصلح، ولا يسلم من الإثم.

---

(١) الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/ ٨٧).

(٢) انظر: مختصر منهاج القاصدين، ابن قدامة (٢٣٧).

المرتبة الرابعة: أن يكون اطلاع الناس عليه مقويا لنشاطه، ولو لم يطلع عليه أحد لم يترك العبادة، فهذا يثاب علىٰ قصده الصحيح، ويعاقب علىٰ قصده الفاسد.

حكم الرياء:

أجمع العلماء علىٰ أن الرياء في العبادات كبيرة من كبائر الذنوب، وهو داخل في دائرة الشرك بالله تعالىٰ، ولكنه علىٰ مرتبتين:

المرتبة الأولىٰ: شرك أكبر، وضابطه أن يتضمن الرياء مساواة غير الله بالله فيما هو من خصائصه أو صرف شيء من العبادات إلىٰ المخلوق، وهو في العادة الغالبة لا يكون إلا من المنافقين.

ومن صور الرياء الداخلة في الشرك الأكبر: أن يدخل الإسلام من أجل طلب محمدة الناس(١).

ومن صور الرياء الداخلة في الشرك الأكبر: أن يغلب عليه الرياء، فتكون أعماله كلها لأجل رياء الناس ومدحهم.

وقد عد بعض العلماء من راءىٰ في عمل تركُه كفر، كالصلاة، من صور الرياء الموجبة للخروج من الإسلام، وهذا ليس صحيحا؛ لأنه لا دليل عليه، ولأنه يوجب الحكم بالكفر علىٰ من فرط في شرط من شروط الصلاة عامدا، نعم لو فرض أنه راءىٰ في كل صلواته، فهذا يعد في حكم تارك الصلاة.

المرتبة الثانية: أن يكون شركا أصغر، وضابطه: أن يكون في عمل من الأعمال الشرعية، وليس فيه نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق.

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال (١/ ١١٣).

حكم العمل الذي خالطه الرياء من جهة الثواب والعقاب:

ثمة فرق بين مسألة الثواب والعقاب في الرياء، وبين مسألة الصحة والبطلان، فقد نحكم علىٰ العمل الذي خالطه الرياء بأنه باطل الثواب، ولكن لا نحكم عليه بالبطلان في نفسه، وتبرأ به الذمة، ومع ذلك فلا بد من الإقرار أن بين المسألتين تقاربا شديدا.

وقد درج كثير من العلماء علىٰ عدم الفرق بينهما في البحث، وتنوعت مسالك العلماء في تقسيم أحوال الرياء مع الأعمال الصالحة وبيان حكم كل حال[١]، ويمكن أن يقال: الرياء مع الأعمال الصالحة ينقسم إلىٰ قسمين من حيث كميته فيها وأثره في الثواب والعقاب:

القسم الأول: الرياء المحض، وهو أن يكون عمله كله رياء، وقد أطلق القرافي علىٰ هذا النوع: رياء الإخلاص، والمراد به: أن الرياء شمل العمل كله، فلم يدخل معه شيء من الإخلاص، وهذا النوع محبط للعمل بالإجماع.

ويدل عليه عدد من النصوص الشرعية، ومن أشهرها: حديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار، فإنهم قاموا بالأعمال الصالحة، وليس لهم غرض إلا تحصيل مدح الناس لهم.

القسم الثاني: الرياء المختلط، وهو أن يجمع المكلف بين الإخلاص والرياء، ويسميه القرافي رياء الشرك، وهذا النوع اختلف العلماء في تحديد الإحباط به علىٰ أقوال: فقيل: مجرد وجوده محبط للعمل، وقيل: الابتداء

---

(١) انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم (٢/ ١٨٢)، وجامع العلوم والحكم، ابن رجب (١/ ٧٩).

به محبط للعمل، وقيل: الإكثار منه محبط للعمل، وقيل: إنه لا يحبط العمل أصلا[١].

والصحيح أن هذه المسألة فيها تفصيل وتفريق، وحاصله أن يقال: إن الرياء المختلط له أقسام:

القسم الأول: أن يكون في ابتداء العمل، فهذا مبطل للثواب، وبعض العلماء يحكي عليه الإجماع، ومما يدل علىٰ هذا الحكم قوله ﷺ: «من صلىٰ يرائي فقد أشرك، ومن صام يرائي فقد أشرك، ومن تصدق يرائي فقد أشرك»[٢].

وهو مروي عن جماعة من السلف، منهم عبادة بن الصامت، وأبو الدرداء، وسعيد بن المسيب، وغيرهم، قال ابن رجب: «ولا نعرف عن السلف في هذا خلافا، وإن كان فيه خلاف عن بعض المتأخرين»[٣].

وممن خالف فيه الغزالي، فإنه ذهب إلىٰ أنه ينظر إلىٰ الموازنة بين نية الرياء ونية الإخلاص، فله من الأجر ما وقع له من الإخلاص.

القسم الثاني: أن يطرأ الرياء علىٰ العمل، وحال الشخص لا يخلو من حالين حينئذ:

الحال الأول: أن يدفعه ولا يستمر معه، فالرياء لا يضره بالإجماع، كما حكاه ابن رجب[٤].

---

(١) انظر: القواعد الكبرىٰ، العز بن عبد السلام (١/ ٢٠٦)، والقواعد، القرافي (٣/ ٤٢)، والزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي(١/ ٨٩).

(٢) رواه أحمد (١٧١٤٠)، وفي إسناده شهر بن حوشب، والكلام فيه معروف.

(٣) جامع العلوم والحكم (١/ ٨١).

(٤) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٨٢).

الحال الثاني: أن يسترسل معه، فإن فعل ذلك فالعبادة لا تخلو من نوعين:

النوع الأول: ألا تكون مما يبنىٰ بعضها علىٰ بعض، كالسنن الرواتب قبل الظهر، بحيث يصلي ركعتين مخلصا، ثم يطرأ الرياء علىٰ الركعتين الأخريين، فالرياء لا يضر الأوليين، ومن أمثلته قراءة القرآن والذكر وغيرهما.

النوع الثاني: أن يكون مما يبنىٰ بعضها علىٰ بعض، كصلاة الظهر مثلا، أو غيرها من العبادات، فهذه الصورة هي التي فيها خلاف بين العلماء علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن ثواب العمل لا يبطل، وإنما ينقص بقدر ما وقع من الرياء، يقول ابن رجب: «في ذلك اختلاف بين العلماء من السلف قد حكاه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، ورجحا أن عمله لا يبطل بذلك، وأنه يجازىٰ بنيته الأولىٰ، وهو مروي عن الحسن البصري وغيره»(١).

ثم عقب ابن رجب قائلا: «أرجو أن عمله لا يبطل بذلك، وأنه يجازىٰ بنيته الأولىٰ، وهو مروي عن الحسن البصري، ويستدل لهذا القول بما خرجه أبو داود في «مراسيله» عن عطاء الخراساني «أن رجلا قال: يا رسول الله، إن بني سلمة كلهم يقاتل، فمنهم من يقاتل للدنيا، ومنهم من يقاتل نجدة، ومنهم من يقاتل ابتغاء وجه الله، فأيهم الشهيد؟ قال: كلهم؛ إذا كان أصل أمره أن تكون كلمة الله هي العليا»(٢)، فقوله في هذا الحديث عن حكم العمل صحة وبطلانا، وعن ترتب الثواب عليه.

---

(١) جامع العلوم والحكم (١/ ٨٣).

(٢) المرجع السابق.

ولكن هذا الحديث مرسل، ثم ليس فيه ذكر للرياء، وإنما فيه ذكر للتشريك في النية بغير الرياء، وهو بحث آخر سيأتي الحديث عنه.

القول الثاني: التفريق بين مراتب الرياء، فإن كان أكثر، فهو مبطل للثواب، وإن كان مساويا لنية الإخلاص، فهو مبطل أيضا، وإن كان أقل من نية الإخلاص، فلا يبطل الثواب، واختار هذا القول الغزالي والصنعاني وغيرهما، يقول الغزالي: «الذي ينقدح لنا فيه -والعلم عند الله- أن ينظر إلىٰ قدر قوة الباعث، فإن كان الباعث الديني مساويا للباعث النفسي تقاوما وتساقطا، وصار العمل لا له ولا عليه، وإن كان باعث الرياء أغلب وأقوىٰ فهو ليس بنافع، وهو مع ذلك مضر ومفض للعقاب، نعم، العقاب الذي فيه أخف من عقاب العمل الذي تجرد للرياء ولم يمتزج به شائبة التقرب، وإن كان قصد التقرب أغلب بالإضافة إلىٰ الباعث الآخر، فله ثواب بقدر ما فضل من قوة الباعث الديني»(١).

واستدل الغزالي علىٰ قوله بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: النصوص التي فيها أن الله لا يضيع أي قدر من الأجر، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠].

وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن هذه النصوص مقيدة بالنصوص المحرمة للرياء، فمعنىٰ هذه النصوص أن الله لا يضيع أجر أي حسنة صحيحة خالية من الرياء.

---

(١) إحياء علوم الدين (٤/ ٣٨٤).

الدليل الثاني: القياس علىٰ الدواء والمرض، فإن كان الدواء أقوىٰ من المرض نفع، وكذلك الإخلاص دواء القلوب، فإن كان أقوىٰ من الرياء الذي هو مرض القلوب، فإنه ينبغي أن يكون نافعا.

والاعتماد علىٰ هذا الدليل غير صحيح؛ لأن القضايا الشرعية لا تقاس علىٰ القضايا الكونية، فالشريعة حددت شروطا للأعمال التي ترتضيها، فلا ينبغي أن تتجاوز إلىٰ غيرها، ومن الشروط التي وضعتها الشريعة لتحصيل الأجر: الخلوص من الرياء.

الدليل الثالث: النصوص الشرعية التي فيها إثبات الأجر علىٰ عدد من الأعمال مع وجود أغراض دنيوية أخرىٰ، كالحج من أجل التجارة أو الجهاد من أجل الغنيمة.

والاعتماد علىٰ هذا الدليل غير صحيح؛ لأن ثمة فرقا بين الرياء والأغراض الدنيوية الأخرىٰ، فالنصوص الشرعية التي جاءت في الرياء تدل ظواهرها علىٰ أنه مبطل للأجر مطلقا، وأما النصوص التي جاءت في الأغراض الدنيوية الأخرىٰ فقد فصلت وفرقت كما سيأتي بيانه.

القول الثالث: أن ثواب العمل الذي خالطه الرياء يبطل، سواء كان الرياء قليلا أو كثيرا، وهو اختيار العز ابن عبد السلام، وغيره من العلماء.

والأقرب أن مجرد وقوع الرياء مبطل لثواب العمل في هذه الصورة، وذلك لعموم النصوص التي فيها النهي عن الرياء وكشف أثره في الأعمال، كما في قول النبي ﷺ: «يرويه عن ربه ﷻ، أنه قال: «أنا خير الشركاء، فمن عمل عملا أشرك فيه غيري، فأنا بريء منه، وهو للذي أشرك»[1]، وغيرها من النصوص التي سبق ذكرها.

---

(١) رواه أحمد (٧٩٩٩)، وابن خزيمة في صحيحه (٩٣٨)، وابن حبان (٣٩٥).

وقد اعترض الغزالي علىٰ الاستدلال بهذا النوع من النصوص فذكر أن المقصود بها الحالة التي لم يرد المكلف بعمله إلا الرياء، وأما النصوص التي فيها ذكر الشركة فالمراد بها حالة المساواة[١].

ولكن هذه الاعتراض غير صحيح؛ لأن النصوص جاءت مطلقة، ولا موجب لتقييدها بما ذكره الغزالي، ولا يوجد مستند شرعي يصحح تقييده لها.

حكم العمل الذي وقع فيه الرياء:

الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة كما سبق بيانه أن هذه تبحث في حكم العمل من حيث إبراء الذمة به، وهل يصح أم يبطل، وهل يعاد إذا كان مما يمكن أن يعاد أم لا، وأما الأولىٰ فهي في الثواب والعقاب وما يتعلق به، فثمة فرق بين الصحة والفساد وبين الإحباط والثواب والعقاب.

وقد اختلف العلماء في حكم العمل الذي خالطه الرياء هل يبطل ويطالب المسلم بإعادته أم لا علىٰ قولين:

القول الأول: أن العمل يبطل بمجرد مخالطته للرياء، فسواء ابتدأ به أو طرأ عليه، فما دام أن بعضه متصل ببعض وخالطه الرياء، فهو باطل، وتجب علىٰ المكلف الإعادة، إذا كان مما يعاد، وهو اختيار عدد من أئمة السلف، وهو مقتضىٰ قول الشيخ العثيمين، فإنه حين تناول هذه المسألة ذكر أقساما متعددة، ولكنها في جملتها تنتهي إلىٰ بطلان العمل الذي خالطه الرياء المستقر.

(١) انظر: إحياء علوم الدين (٣/ ٤١٠).

القول الثاني: أنه إذا كان الرياء من أصل العمل فهو مبطل له، وإن كان في أثنائه فهو ليس مبطلا له وإن كان مبطلا لثوابه.

وأطلق عدد من علماء الحنفية أن الرياء لا يبطل العمل، يقول ابن عابدين: «(قوله لا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب)، أي: إن الرياء لا يبطل الفرض، وإن كان الإخلاص من جملة الفرائض، قال في مختارات النوازل: وإذا صلىٰ رياء وسمعة تجوز صلاته في الحكم لوجود شرائطه وأركانه، ولكن لا يستحق الثواب»[(١)].

والأقرب القول الأول؛ لأن الرياء مبطل لشرط من أهم شروط العبادة، وهو الإخلاص لله تعالىٰ.

أنواع الرياء من حيث الظهور والخفاء:

ذكر عدد من العلماء أن الرياء نوعان من حيث الظهور والخفاء:

النوع الأول: الرياء الجلي، وهو الذي يكون قصد محمدة الناس فيه ظاهرا.

النوع الثاني: الرياء الخفي، وهو المشكل، الذي كان يخافه كثير من العلماء والعباد، وله صور متعددة:

الصورة الأولىٰ: أن يخفي العبد العبادة بحيث لا يريد أن يطلع عليها أحد، ولا يسر باطلاع الناس عليها، ولكنه مع ذلك إذا رأىٰ الناس أحب أن يبدؤوه بالسلام، وأن يقابلوه بالبشاشة، ونحو ذلك.

الصورة الثانية: أن يجعل الإخلاص لله تعالىٰ وسيلة لأحد المطالب الدنيوية، وقد نبه علىٰ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يقول: «حكي أن

(١) حاشية ابن عابدين (١/ ٤٣٨).

أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوما تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه علىٰ لسانه.

قال: «فأخلصت أربعين يوما، فلم يتفجر شيء، فذكرت ذلك لبعض العارفين، فقال لي: إنك إنما أخلصت للحكمة، لم تخلص لله»، وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة، أو نيل المكاشفات والتأثيرات، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه، أو غير ذلك من المطالب، وقد عرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضا، لأن من أراد شيئا لغيره، فالثاني هو المراد المقصود بذاته، والأول يراد لكونه وسيلة إليه، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالما أو عارفا، أو ذا حكمة أو متشرفا بالنسبة إليه، أو صاحب مكاشفات وتصرفات، ونحو ذلك، فهو هنا لم يرد الله، بل جعل الله وسيله له إلىٰ ذلك المطلوب الأدنىٰ، وإنما يريد الله ابتداء من ذاق حلاوة محبته وذكره»[(١)].

الصورة الثالثة: أن يذم الإنسان نفسه بين الناس، يريد بذلك أن يرىٰ الناس تواضعه عند نفسه، فيرتفع بذلك عندهم، يقول ابن رجب: «ههنا نكتة دقيقة: وهي أن الإنسان قد يذم نفسه بين الناس، يريد بذلك أن يرىٰ الناس أنه متواضع عند نفسه، فيرتفع بذلك عندهم، ويمدحونه به، وهذا من دقائق أبواب الرياء، وقد نبه عليه السلف الصالح، قال مطرف بن عبد الله بن الشخير: كفىٰ بالنفس إطراء أن تذمها علىٰ الملأ، كأنك تريد بذمها زينتها، وذلك عند الله سفه»[(٢)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٦٦).

(٢) شرح حديث ما ذئبان جائعان (٤٦).

حكم الفرح بالمدح علىٰ العمل بعد الانتهاء منه:

إذا عمل العبد العمل خالصا له، ثم ألقي له القبول والثناء الحسن بين الناس، ففرح بذلك، فليس من الرياء؛ لأن النبي ﷺ سئل عن الرجل يعمل العمل لله من الخير، ويحمده الناس عليه، فقال: «تلك عاجل بشرىٰ المؤمن»[(١)]، ولحديث: «من سرته حسناته، وساءته سيئاته فهو المؤمن»[(٢)]، يقول الصنعاني: «أما إذا عرض الرياء بعد الفراغ من فعل العبادة لم يؤثر فيه، إلا إذا أظهر العمل للغير، وتحدث به»[(٣)].

بل قد روي أن له أجرين، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا قال: يا رسول الله، الرجل يعمل العمل فيُسرِّه، فإذا اطُّلِع عليه أعجبه ذلك، فقال ﷺ: «له أجران، أجر السر، وأجر العلانية»[(٤)]، قال الترمذي: «فسر بعض أهل العلم هذا الحديث، فقال: إذا اطلع عليه فأعجبه، فإنما معناه: أن يعجبه ثناء الناس عليه بالخير، لقول النبي ﷺ: «أنتم شهداء الله في الأرض»، فيعجبه ثناء الناس عليه لهذا، لما يرجو بثناء الناس عليه، فأما إذا أعجبه ليعلم الناس منه الخير ليكرم علىٰ ذلك، ويعظم عليه، فهذا رياء، وقال بعض أهل العلم: إذا اطلع عليه فأعجبه رجاء أن يعمل بعمله، فيكون له مثل أجورهم، فهذا له مذهب أيضا»[(٥)].

---

(١) رواه مسلم (٢٦٤٢).

(٢) رواه أحمد (١١٤)، والترمذي (٢١٦٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٣) سبل السلام (٢/ ٦٦١).

(٤) رواه الترمذي (٢٣٨٤).

(٥) جامع الترمذي (٤/ ١٩٢).

وقد نبه الغزالي علىٰ أن الفرح بإظهار العمل الصالح للناس ومدحهم عليه له صور: بعضها محمود، وبعضها مذموم، فذكر أن المحمود أربعة أقسام:

الأول: أن يكون قصده إخفاء الطاعة والإخلاص لله، ولكن لما اطلع عليه الخلق علم أن الله أطلعهم وأظهر الجميل من أحواله، فيستدل به علىٰ حسن صنع الله به، ونظره إليه، وإلطافه به.

الثاني: أن يستدل بإظهار الله الجميل، وستره القبيح عليه في الدنيا، أنه كذلك يفعل في الآخرة.

الثالث: أن يظن رغبة المطلعين علىٰ الاقتداء به في الطاعة، فيتضاعف بذلك أجره، فيكون له أجر العلانية بما أظهر آخرا، وأجر السر بما قصده أولا.

الرابع: أن يحمده المطلعون علىٰ طاعته، فيفرح بطاعتهم لله في مدحهم، وبحبهم للمطيع، وبميل قلوبهم إلىٰ الطاعة.

وأما المذموم وهو الخامس، فهو أن يكون فرحه لقيام منزلته في قلوب الناس، حتىٰ يمدحوه ويعظموه ويقوموا بقضاء حوائجه ويقابلوه بالإكرام في مصادره وموارده، فهذا مكروه[١].

والرياء أمر عظيم جدا، ينبغي للمسلم الصادق في تعامله مع الله أن ينتبه له غاية الانتباه، وأن يربي نفسه ويجاهدها علىٰ ألا تلتفت لأحد سوىٰ الله تعالىٰ، يقول الطيبي في الحديث عن حب النفس للجاه والرياسة، وعلو المنزلة عند الناس: «وهو من أضر غوائل النفس، وبواطن مكائدها،

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (٣/ ٤٠٧).

يبتلىٰ به العلماء والعباد، والمشمرون عن ساق الجد لسلوك طريق الآخرة؛ فإنهم مهما قهروا أنفسهم، وفطموها عن الشهوات، وصانوها عن الشبهات، وحملوها بالقهر علىٰ أصناف العبادات، عجزت نفوسهم عن الطمع في المعاصي الظاهرة الواقعة علىٰ الجوارح، فطلبت الاستراحة إلىٰ الظاهر بالخير، وإظهار العلم والعمل، فوجدت مخلصا من مشقة المجاهدة إلىٰ لذة القبول عند الخلق، ولم تقنع باطلاع الخالق، وفرحت بحمد الناس، ولم تقنع بحمد الله وحده، فأحب مدحهم، وتبركهم بمشاهدته وخدمته، وإكرامه وتقديمه في المحافل، فأصابت النفس في ذلك أعظم اللذات، وألذ الشهوات، وهو يظن أن حياته بالله تعالىٰ وبعبادته، وإنما حياته هذه الشهوة الخفية التي تعمىٰ عن دركها إلا العقول النافذة، قد أثبت اسمه عند الله تعالىٰ من المنافقين، وهو يظن أنه عند الله من عباده المقربين، وهذه مكيدة للنفس، لا يسلم عنها إلا الصديقون»[(١)].

مفاهيم خاطئة عن الرياء والإخلاص:

لأجل خطر معنىٰ الرياء والإخلاص، وغموض قدر من صوره، وقع كثير من الناس في صور يظنونها محمودة في هذا الجانب، وهي مخالفة لمقتضيات النصوص الشرعية، وسنقف هنا مع أهم هذه الصور الخاطئة:

الصورة الأولىٰ: ترك العمل خشية الوقوع في الرياء، وهذا أمر مخالف لمقاصد الشريعة وغاياتها، يقول الفضيل بن عياض: «ترك العمل لأجل الناس رياء، والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله منهما»[(٢)]، قال ابن العطار: «معنىٰ كلامه: أن من عزم علىٰ

(١) شرح مشكاة المصابيح (١١/ ٣٣٧٤).

(٢) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء (٨/ ٩٥).

عبادة وتركها مخافة أن يراه الناس فهو مراءٍ، لأنه ترك العمل لأجل الناس، أما لو تركها ليصليها في الخلوة، فهذا مستحب، إلا أن تكون فريضة، أو زكاة واجبة، أو يكون عالما يقتدىٰ به، فالجهر بالعبادة أفضل»[(١)].

وقد ذم هذ الصنيع ابن تيمية، حيث يقول: «من نهىٰ عن أمر مشروع بمجرد زعمه أن ذلك رياء، فنهيه مردود عليه من وجوه:

أحدها: أن الأعمال المشروعة لا ينهىٰ عنها خوفا من الرياء، بل يؤمر بها وبالإخلاص فيها، ونحن إذا رأينا من يفعلها أقررناه، وإن جزمنا أنه يفعلها رياء، فالمنافقون الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]. فهؤلاء كان النبي ﷺ والمسلمون يقرونهم علىٰ ما يظهرونه من الدين، وإن كانوا مرائين، ولا ينهونهم عن الظاهر؛ لأن الفساد في ترك إظهار المشروع أعظم من الفساد في إظهاره رياء، كما أن فساد ترك إظهار الإيمان والصلوات أعظم من الفساد في إظهار ذلك رياء؛ ولأن الإنكار إنما يقع علىٰ الفساد في إظهار ذلك رياء الناس.

الثاني: لأن الإنكار إنما يقع علىٰ ما أنكرته الشريعة، وقد قال رسول الله ﷺ: «إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أن أشق بطونهم»، وقد قال عمر بن الخطاب: «من أظهر لنا خيرا أجبناه، وواليناه عليه، وإن كانت سريرته بخلاف ذلك، ومن أظهر لنا شرا أبغضناه عليه، وإن زعم أن سريرته صالحة».

الثالث: أن تسويغ مثل هذا يفضي إلىٰ أن أهل الشرك والفساد ينكرون علىٰ أهل الخير والدين إذا رأوا من يظهر أمرا مشروعا مسنونا، قالوا: هذا

(١) شرح الأربعين النووية (٢٠)، والكتاب طبع منسوبا إلىٰ ابن دقيق العيد.

مراءٍ، فيترك أهل الصدق والإخلاص إظهار الأمور المشروعة، حذرا من لمزهم وذمهم، فيتعطل الخير، ويبقىٰ لأهل الشرك شوكة يظهرون الشر، ولا أحد ينكر عليهم، وهذا من أعظم المفاسد.

الرابع: أن مثل هذا من شعائر المنافقين، وهو الطعن علىٰ من يظهر الأعمال المشروعة، قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهۡدَهُمۡ فَيَسۡخَرُونَ مِنۡهُمۡ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٧٩]، فإن النبي ﷺ لما حض علىٰ الإنفاق عام تبوك جاء بعض الصحابة بصرّة كادت يده تعجز عن حملها، فقالوا: هذا مراءٍ، وجاء بعضهم بصاع، فقالوا: لقد كان الله غنيا عن صاع فلان، فلمزوا هذا وهذا، فأنزل الله ذلك، وصار عبرة فيمن يلمز المؤمنين المطيعين لله ورسوله، والله أعلم»[(١)].

وقد روي عن بعض أئمة السلف أنه ترك العمل خشية الرياء، ولكن هذا الترك له محامل مختلفة، يقول ابن الجوزي: «أما ما روي عن بعض السلف أنه ترك العبادة خوفا من الرياء، فيحمل هذا علىٰ أنهم أحسوا من نفوسهم بنوع تزين، فقطعوا»، وقال ابن مفلح معلقا: «وهو كما قال، ومن هذا قول الأعمش: كنت عند إبراهيم النخعي، وهو يقرأ في المصحف، فاستأذن رجل، فغطىٰ المصحف، وقال: لا يظن أني أقرأ فيه كل ساعة»[(٢)].

الصورة الثانية: فعل الأفعال التي تؤدي إلىٰ ذم الناس، وتقبيحهم بقصد تحقيق الإخلاص، ومعنىٰ هذه الصورة أن يقوم المعين بإظهار بعض

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٣/ ١٧٤).

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية (١/ ٢٦٦).

الأعمال التي يكرهها الناس حتىٰ يذموه، زعما منه أن ذلك يحقق له الإخلاص، ويخلصه من الرياء، وقد وقعت طائفة من الصوفية في هذ التصور المنحرف، تسمىٰ الملامتية، وهم الذين يظهرون ما يلامون عليه، زعما منهم أن ذلك أدعىٰ لصلاح باطنهم.

يقول ابن القيم عنهم: «يزعمون أنهم يحتملون ملام الناس لهم علىٰ ما يظهرونه من الأعمال، ليخلص لهم ما يبطنونه من الأحوال، ويحتجون بقوله تعالىٰ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤]، فهم عاملون علىٰ إسقاط جاههم ومنزلتهم في قلوب الناس. لما رأوا المغترين -المغتر بهم- من المنتسبين إلىٰ السلوك يعملون علىٰ تزكية نفوسهم، وتوفير جاههم في قلوب الناس، فعاكسهم هؤلاء وأظهروا بطالة، وأبطنوا أعمالا، وكتموا أحوالهم جهدهم»[(١)].

وفي هذه الصورة لا بد من التفريق بين عدم إظهار العمل الصالح طلبا لتحقيق الإخلاص، وبين إظهار العمل القبيح طلبا لتحقيق الإخلاص، فالأول محمود، والثاني مذموم، والذي ينكر علىٰ الملامتية الأمر الثاني لا الأول؛ ولهذا يقول ابن القيم: «هذا يحمد في حال، ويذم في حال، ويحسن من رجل، ويقبح من آخر، فيحمد إذا أظهر ما يجوز إظهاره، ولا نقص عليه فيه، ولا ذم من الله ورسوله؛ ليكتم به حاله وعمله، كما إذا أظهر الغنىٰ، وكتم الفقر والفاقة، وأظهر الصحة، وكتم المرض، وأظهر النعمة، وكتم البلية.

---

(١) مدارج السالكين (٣/١٦٨).

فهذا كله من كنوز الستر، وله في القلب تأثير عجيب يعرفه من ذاقه، وشكا رجل إلىٰ الأحنف بن قيس شكاة، فقال: يا ابن أخي قد ذهب ضوء بصري من عشرين سنة، فما أخبرت به أحدا.

وأما الحال التي يذم فيها: فأن يظهر ما لا يجوز إظهاره، ليسيء به الناس الظن، فلا يعظموه،كما يذكر عن بعضهم: أنه دخل الحمام، ثم خرج وسرق ثياب رجل، ومشىٰ رويدا حتىٰ أدركوه، فأخذوها منه وسبوه، فهذا حرام لا يحل تعاطيه، ويقبح أيضا من المتبوع المقتدىٰ به ذلك، بل وما هو دونه؛ لأنه يغر الناس، ويوقعهم في التأسي بما يظهره من سوء»[١].

الصورة الثالثة: الخلط بين الرياء وبين التشريك في النية لأجل غرض دنيوي، فكلاهما ينافي الإخلاص أو تمامه، ولكن التشريك في العمل ليس مذموما مطلقا، وليس مبطلا للثواب في كل الأحوال، كما سيأتي بيانه.

الصورة الرابعة: ظن أن كتمان الذنوب والمعايب يعد من الرياء، وهذا ليس صحيحا، بل الكتمان أمر مطلوب، تدل عليه مقاصد الشريعة وأحكامها، وذلك لأمور[٢]:

الأمر الأول: أن الله تعالىٰ يكره ظهور المعاصي، ويحب الستر، ولهذا قال النبي ﷺ: «من أصاب من هذه القاذورة شيئا، فليستتر بستر الله»[٣].

الأمر الثاني: أن ذم الناس وتقبيحهم يشغل القلب بالهمّ ويضعفه.

---

(١) مدارج السالكين (٣/ ١٦٩).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (٣/ ٤٢٤)، ومدارج السالكين، ابن القيم (٢/ ٢٦٦).

(٣) رواه مالك في الموطأ (٣٠٤٨).

الأمر الثالث: أن المظهر لمعصيته قد يتعرض للأذىٰ والشر، والشريعة نهت عن تعريض النفس للأذىٰ.

الأمر الرابع: أنه إذا أظهر المعصية سهلها علىٰ النفوس، وطبعها عليها، وربما اتخذ قدوة في ذلك.

الصورة الخامسة: جعل إظهار العمل لبيان الفضل المؤثر في المنزلة الدينية رياءً، ومعنىٰ هذه الصورة أن يظهر المكلف شيئا من عمله الصالح ليعرف فضله وتميزه، فينفتح له الباب في نفع الناس، وإرشادهم إلىٰ دينهم، كمن يظهر تميزه في العلم، ليعرف طلبة العلم ما لديه من علم، فيقبلوا عليه، فإظهار تميزه ليس لتحصيل مدحهم، وإنما ليعرفوا فضله.

يقول ابن رشد الجد: «سئل مالك وربيعة عن الرجل يحب أن يلقىٰ في طريق المسجد، ويكره أن يلقىٰ في طريق السوء، فأما ربيعة فكره ذلك، وأما مالك فقال: إذا كان أول ذلك وأصله لله تعالىٰ، فلا بأس بذلك، إن شاء الله تعالىٰ، قال الله ﷻ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩]، وقال: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]؛ وقال عمر بن الخطاب لابنه: لأن تكون قلتها أحب إلي من كذا وكذا، إذ أخبره بما كان وقع في نفسه من أن الشجرة التي مثلها رسول الله ﷺ بالرجل المسلم، وسأل أصحابه عنها فوقعوا في شجر البوادي هي النخلة. قال: فأي شيء هذا إلا هذا؟! فإنما هذا أمر يكون في القلب لا يملك، فهذا إنما يكون من الشيطان ليمنعه من العمل، فمن وجد ذلك فلا يكسل عن التمادي في فعل الخير، ولا يؤيسه من الأجر، وليدفع الشيطان عن نفسه ما استطاع، ويجدد النية لذلك، ولقد روي عن بعض المتقدمين أنه قال: طلبنا العلم لغير الله فردنا لله»[(١)].

---

(١) المقدمات الممهدات (١/٤٨).

ويمكن أن يحمل عليه كلام ابن العربي الذي سبق نقله.

الصورة السادسة: جعل الإعانة علىٰ العبادة نوعا من الرياء والعمل لغير الله، كمن يطيل الركوع ليدركه المسبوق، فقد توهم بعض العلماء أن هذا الصنيع من العمل لغير الله، وهو غير صحيح.

وفي التعقيب عليه يقول العز بن عبد السلام: «إن قيل: هل يكون انتظار الإمام المسبوق ليدركه في الركوع شركا في العبادة أم لا؟ قلت: ظن بعض العلماء ذلك، وليس كما ظن، بل هو جمع بين قربتين، لما فيه من الإعانة علىٰ إدراك الركوع، وهي قربة أخرىٰ، والإعانة علىٰ الطاعات من أفضل الوسائل عند الله، ورُتَب تلك المعونات عند الله علىٰ قدر رُتَب المعان عليه من القربات، والإعانة علىٰ معرفة الله ومعرفة ذاته وصفاته أفضل الإعانات»[(١)].

الصورة السابعة: ظن أن النشاط علىٰ الطاعة وتحسينها مع الناس رياء، وصورة هذه المسألة: رجل اجتمع مع غيره من الصالحين، فأضحىٰ يقوم الليل معهم، ويصوم النوافل، أو إذا صلىٰ في المسجد معهم يقلل حركته أو يسكن في صلاته.

فهذه الحالة لا تعد من حيث الأصل رياءً؛ وإنما هي من قبيل التعاون علىٰ البر والتقوىٰ، ومن قبيل التأثر بالصالحين، قال المروذي لأحمد: «الرجل يدخل المسجد، فيرىٰ قوما فيحسن صلاته؟ يعني: الرياء، قال: لا، تلك بركة المسلم علىٰ المسلم»[(٢)]، ومعنىٰ كلام الإمام أحمد أن المسلم يجد مع إخوانه نشاطا في العبادة وتحسينا لها، ليس لأجل أنه يطلب

---

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٥١).

(٢) الفروع، ابن مفلح (٢/ ٢٩٨).

مدحهم، وإنما لأنه يعيش معهم أجواء الإيمان، ويتأثر بهم ويتقوىٰ بهم.

وأما إذا حسن عبادته أو صلىٰ أو صام، وليس في نيته إلا طلب مدحهم، فهذا نوع من الرياء.

يقول ابن قدامة: «قد يبيت الرجل مع المتهجدين، فيصلون أكثر الليل، وعادته قيام ساعة، فيوافقهم، أو يصومون فيصوم، ولولاهم ما انبعث هذا النشاط.

فربما ظن ظان أن هذا رياء، وليس كذلك علىٰ الإطلاق، بل فيه تفصيل، وهو أن كل مؤمن يرغب في عبادة الله تعالىٰ، ولكن تعوقه العوائق، فإن الإنسان إذا كان في منزله تمكن من النوم علىٰ فراش وطيء وتمتع بزوجته، فإذا بات في مكان غريب، اندفعت هذه الشواغل، وحصلت له أسباب تبعث علىٰ الخير، منها مشاهدة العابدين.

وقد يعسر عليه الصوم في منزله لكثرة المطاعم، بخلاف غيره، ففي مثل هذه الأحوال ينتدب الشيطان للصد عن الطاعة، ويقول: إذا عملت غير عادتك كنت مرائيا فلا ينبغي أن يلتفت إليه، وإنما ينبغي أن ينظر إلىٰ قصده الباطن، ولا يلتفت إلىٰ وسواس الشيطان.

ويختبر أمره بأن يمثل القوم في مكان يراهم ولا يرونه، فإن رأىٰ نفسه تسخو بالتعبد، فهو لله، وإن لم تسخ كان سخاؤها عندهم رياء، وقس علىٰ هذا»(١).

---

(١) مختصر منهاج القاصدين (٢٢٦).

فائدة:

هل الرياء يدخل في الفرائض؟

هذه المسألة اختلف العلماء فيها علىٰ ثلاثة أقوال[١]:

القول الأول: أن الرياء لا يدخل في الفرائض، وأنه خاص بالنوافل، لأن الفرائض كل الناس يقومون بها، ويلزمهم فعلها، فلا يتصور وقوع الرياء فيها.

القول الثاني: أن الرياء لا يدخل إلا علىٰ الفرائض فقط؛ لأنه لو لم يأت بالنوافل لم يؤاخذ بها، فلا يؤاخذ علىٰ ما وقع فيها.

القول الثالث: أن الرياء يدخل علىٰ الفرائض والنوافل، لعموم الأدلة الشرعية.

وهذا القول هو القول الصحيح، وهو الذي رجحه القرطبي وغيره.

فائدة:

نقل الذهبي عن بشر الحافي أنه قال: قد يكون الرجل مرائيا بعد موته، وذلك بأن يحب أن يكثر الناس في جنازته[٢]، وهذا من دقائق الأحوال.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص: آية وحديثين:

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٥/ ٤٢٤).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٤٧٧).

إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۖ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

يأمر الله نبيه في هذه الآية أن يقول لقومه وللناس: إنما أن بشر مثلكم ليس لي أي شيء من خصائص الربوبية، وإنما أدعوكم إلىٰ عبادة الله وتوحيده، فمن كان منكم يخاف لقاء الله يوم القيامة، فليخص له العبادة وحده وليترك عبادة كل ما سواه من الأصنام.

ومقتضىٰ هذه الآية تحريم كل أنواع الإشراك في عبادة الله من الرياء وغيره، ولأجل هذا يقول الطبري: «وقوله: ﴿وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ يقول: ولا يجعل له شريكا في عبادته إياه، وإنما يكون جاعلا له شريكا بعبادته إذا راءىٰ بعمله الذي ظاهره أنه لله وهو مريد به غيره»(١)، وهذا هو وجه الشاهد من الآية.

النص الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «قال الله تعالىٰ: أنا أغنىٰ الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك معي فيه غيري، تركته وشركه»(٢).

قوله: «قال الله تعالىٰ»، هذا يدل علىٰ أن حديث الباب حديث قدسي، وقد سبق بيان حقيقته.

قوله: «أنا أغنىٰ الشركاء»، جاء هذا القول بناء علىٰ حالة المرائي، فإنه لما كان قاصدا لغير الله في عمله، فكأنه جعل الله شريكا مع غيره، فبين الله تعالىٰ أنه أغنىٰ من كل ما يمكن أن يشرك معه، تنبيها للمرائي علىٰ شناعة فعله، وحقارته.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٥/ ٤٤٠).
(٢) رواه مسلم (٢٩٨٥).

والمفاضلة في هذه الحالة لا تعني اشتراك المتفاضلين في الغنىٰ، وإنما هي أسلوب من أساليب العرب في نفي المقاربة بين الشيئين؛ ولأجل هذا فالمفاضلة قد تقع بين شيئين لا مقاربة بينهما ولا اشتراك، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].

قوله: «**من عمل عملا**»، يشمل كل أنواع الأعمال العبادية الظاهرة: القولية والفعلية، والعملية والتركية.

قوله: «**أشرك معي فيه غيري**»، ظاهر اللفظ يشمل أي قدر من الإشراك، سواء كان قليلا أو كثيرا، وسواء كان في أصل العمل أو طارئا عليه.

قوله: «**غيري**»، لفظ عام، يشمل كل ما سوىٰ الله تعالىٰ، فيشمل كل أصناف الناس وجميع الأغراض الدنيوية، ولكن جمهور العلماء حملوا الحديث علىٰ الرياء بخصوصه، ولم يجعلوه عاما في كل معاني التشريك.

قوله: «**تركته وشركه**»، أي: إن الله يترك العامل وعمله، وهذه عقوبة شديدة علىٰ المرائي، فأي خسارة يمكن أن تحل بمخلوق يتركه الله ولا يقبله ولا يقبل عمله، وفي رواية: «فأنا منه بريء، وهو للذي أشرك»(١).

وظاهر هذا اللفظ يقتضي أن الرياء مبطل للعمل في كل أحواله، سواء كان قليلا أو كثيرا، وسواء كان في أصل العمل أو طارئا عليه، وهي مسألة خلافية كما سبق بيانه.

---

(١) رواه أحمد (٧٩٩٩)، وابن ماجه (٤٢٠٢).

وأما وجه الشاهد من الحديث فظاهر، فقد دل علىٰ أن الرياء شرك يوجب سخط الله وتركه للعبد وبطلان عمله.

النص الثالث: وعن أبي سعيد مرفوعا: «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال؟ قالوا: بلىٰ يا رسول الله. قال: الشرك الخفي، يقوم الرجل فيصلي، فيزين صلاته لما يرىٰ من نظر رجل»(١).

قوله: «ألا أخبركم»، هذ أسلوب تشويقي من النبي ﷺ لأصحابه، وقد استعمله النبي ﷺ مرارا.

قوله: «بما هو أخوف عليكم عندي»، مرجع الخوف الشديد هنا من جهة الخفاء في قوة الداعي والشدة علىٰ النفس، وليس من جهة الأثر والعقوبة، فالرياء أمر خطر جدا علىٰ النفوس؛ لأن كثيرا من النفوس لا يمكنها التخلص منه وتقع فيه، وهو يفوق في الالتباس في بعض صوره وفي كثرتها ما يحصل من فتنة المسيح الدجال، وهذا تحذير شديد جدا؛ لأن المسيح الدجال من أشد الفتن وأكثرها التباسا علىٰ الناس.

قوله: «من المسيح الدجال» هو رجل من بني آدم له صفات غريبة وعجيبة، واختلف العلماء في سبب تسميته بالمسيح، فقيل: لأنه ممسوح العين، وقيل: لأن أحد شقي وجهه خلق ممسوحًا لا عين فيه ولا حاجب، وقيل: لأنه يمسح الأرض، أي يقطعها ويأتي أطرافها وجهاتها كلها، ويسير فيها سيرًا شديدًا، وهذه المعاني صحيحة كلها في المسيح الدجال، فإنه ممسوح العين، وإنه سيمسح الأرض، ويأتي عليها، ويتجول فيها.

وإنما خصه بالذكر هنا، لأنه أعظم فتنة يمكن أن تقع علىٰ الأرض

---

(١) رواه ابن ماجه (٤٢٠٤)، والحاكم في المستدرك (٤/٣٢٩)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦٨٣٢)، وصححه الطحاوي والحاكم.

لبني آدم، يقول النبي ﷺ: «**ما بين خلق آدم إلىٰ قيام الساعة أمر أكبر من الدجال**»[١]، ويقول ﷺ: «**إنه لم تكن فتنة في الأرض منذ ذرأ الله ذرية آدم أعظم من فتنة الدجال، وإن الله لم يبعث نبيًا إلا حذر أمته الدجال، وأنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم**»[٢].

قوله: «**الشرك الخفي**»، سمىٰ النبي ﷺ الرياء في هذا الحديث بالشرك الخفي، وسماه في حديث آخر بالشرك الأصغر، وسماه في حديث آخر بشرك السرائر.

وإنما سمي خفيا؛ لأن صاحبه يظهر خلاف ما يبطن، ولأنه قد يخفىٰ علىٰ العامل فيدخل عليه من حيث لم يحتسب.

وظاهر الحديث أن الشرك الأصغر منحصر في الرياء الذي هو الشرك الخفي، ولكن عددا من العلماء جعلوا الشرك الأصغر أوسع من ذلك، فأدخلوا فيه كل ما سمي شركا في الشريعة ولم يخرج من الدين، فيدخل فيه الحلف بغير الله، وقول: ما شاء الله وشئت، وغير ذلك، وهو الصحيح كما سبق بيانه.

ومفهوم هذا الحديث أن الشرك نوعان: خفي وجلي، وهو تقسيم معتبر صحيح، فالشرك يمكن أن يقسم بعدد من الاعتبارات الصحيحة، ومنها هذا الاعتبار، كما سبق بيانه.

قوله: «**يقوم الرجل**»، ذِكرُ الرجل هنا علىٰ جهة الغالب لا علىٰ جهة الحصر، فالحكم يشمل الرجال والنساء، والقاعدة: أن ما خرج مخرج الغالب لا يعتبر مفهومه.

---

(١) رواه مسلم (٢٩٤٦).

(٢) رواه ابن ماجه (٤٠٧٧)، وصححه الألباني.

قوله: «**فيصلي فيزين صلاته**»، ذكر الصلاة هنا جاء علىٰ جهة التمثيل، وليس علىٰ جهة الحصر، فالحكم شامل لكل الأعمال الظاهرة.

قوله: «**فيزين صلاته**»، أي: يحسنها، في أدائها، وفي هيئتها، فيزيد من طولها مثلا، ويحسن الانتقال بين أركانها، ويظهر الخشوع فيها.

قوله: «**لما يرىٰ من نظر رجل**»، أي: إن تحسينه لصلاته إنما كان؛ لأن ثمة من ينظر إليه من الناس، ممن هو مظنة أن يمدحه، فالقصد تحصيل المدح والثناء، وأما إذا زينها لنظر رجل إليه يريد تعليمه أو تنبيهه فلا بأس.

وأما وجه الشاهد من الحديث فحاصله: أنه تضمن شدة خوف النبي ﷺ علىٰ أمته الوقوع في الرياء، وهو ﷺ لا يخاف علىٰ أمته إلا أمرا عظيما يجب الحذر منه.

❊ ❊ ❊

(٣٧)

بَابُ

باب الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا

هذا الباب امتداد للباب السابق، والفرق بينهما أن الباب السابق متعلق بتشريك خاص، وهو مراءاة الناس وطلب محمدتهم، وهذا الباب متعلق بتشريك النية بأغراض الدنيا ومصالحها، أي: إن المكلف يعمل العمل الصالح، وهو يقصد مصلحة دنيوية، فكلا البابين اجتمعا في التشريك في النية، وفقدان الإخلاص، ولكنهما اختلفا في جهة التشريك وطبيعته.

قول المؤلف: «**من الشرك**»، لم يبين مراده بالشرك هنا، واختلفت مسالك الشراح في تفسيره، فمنهم من أطلق أنه يريد الشرك الأصغر، ومنهم من ذكر أنه يشمل الشركين معا، وأن إرادة الدنيا بالفرائض الشرعية يوجب الشرك الأكبر.

والمؤلف صرح بالشرك هنا، ولم يصرح به في باب الرياء، فلم يقل هناك: باب من الشرك الرياء، مع أن التصريح بذلك في باب الرياء أولىٰ.

قوله: «**بعمله**»، يقصد العمل الشرعي الديني، ولا يقصد كل الأعمال، فإرادة الإنسان بأعماله الدنيوية المصالح الحياتية لا إشكال فيه، ولو أن المؤلف قيد كلامه بالأعمال الدينية الشرعية لكان أوضح في الدلالة.

وقول المؤلف: «**من الشرك إرادة الإنسان بعمله الدنيا**»، إن قصد أن الإنسان لا يريد بعمله إلا المصالح الدنيوية، فإطلاقه لا إشكال فيه، وإن قصد مطلق التشريك، فيشمل من قصد بعمله أجر الآخرة مع شيء من مصالح الدنيا، فإطلاق الشرك عليه غير صحيح؛ فثمة صور متعددة جاء فيها

إقرار قصد شيء من مصالح الدنيا، وفي مثل هذه الحالة لا بد من التفصيل والتفريق، ولا يصح فيها الإطلاق، كما سيأتي بيانه.

الفرق بين الرياء وإرادة الدنيا بالعمل:

اختلفت مسالك العلماء في تحديد العلاقة بين الرياء وإرادة الدنيا بالعمل علىٰ قولين[(١)]:

القول الأول: أنه لا فرق بينهما، يقول ابن العربي: «حقيقة الرياء: طلب ما في الدنيا بالعبادة، وأصله طلب المنزلة في قلوب الناس»[(٢)].

القول الثاني: أن بينهما فرقا، وهذا ظاهر صنيع المؤلف في هذا الكتاب، وهو ما صنعه الغزالي وابن قدامة والسيوطي وغيرهم، **وهو الصحيح،** فثمة فرق بين الرياء وإرادة الدنيا بالعمل في الحقيقة والحكم.

حكم إرادة الإنسان بعمله المصالح الدنيوية[(٣)]:

لا يصح إطلاق الحكم في مثل هذه المسألة؛ لأن لها أحوالا وأقساما متنوعة، وجهات متعددة، فثمة جهة متعلقة بالثواب والعقاب، وجهة متعلقة بالصحة والبطلان، فلا بد من التفصيل والتفريق، فيقال: إرادة الإنسان بعمله الصالح المنافع الدنيوية لها أقسام:

القسم الأول: أن تتمحض إرادته في المصالح الدنيوية في كل أعماله، فهذا كفر أكبر مخرج من الملة، ولا يكاد يقع هذا إلا من كافر، يقول الله

---

(١) انظر: الشرك الأصغر حقيقته وأحكامه وأنواعه، عبدالله السليم (١٢٨).

(٢) أحكام القرآن، ابن العربي (٤/ ١٩٨٤)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٢١٢).

(٣) من الأبحاث المفردة في هذه المسألة: شرك الأغراض حقيقته وأنواعه، سعيد معلوي، وهو منشور في الشبكة.

تعالىٰ عن الكافر: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [هُود: ١٥، ١٦].

يقول السعدي معلقا علىٰ هذه الآية: «يقول تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾، أي: كل إرادته مقصورة علىٰ الحياة الدنيا، وعلىٰ زينتها من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة، من الذهب، والفضة، والخيل المسومة، والأنعام والحرث، قد صرف رغبته وسعيه وعمله في هذه الأشياء، ولم يجعل لدار القرار من إرادته شيئا، فهذا لا يكون إلا كافرا، لأنه لو كان مؤمنا، لكان ما معه من الإيمان يمنعه أن تكون جميع إرادته للدار الدنيا، بل نفس إيمانه وما تيسر له من الأعمال أثر من آثار إرادته الدار الآخرة»[(١)].

ولا بد من التفريق بين قولنا بأن الإرادة الكلية للدنيا لا تكون إلا من الكافر، وبين قولنا: إن الكافر لا يريد إلا الحياة الدنيا، فإثبات الحكم الأول لا يلزم منه إثبات الحكم الثاني، فليس كل كافر لا يريد إلا الحياة الدنيا، فبعض الكفار قد يقصد بعمله أجرا أخرويا، فاليهود والنصارىٰ وغيرهم لهم مقصد أخروي وإن كان لا ينفعهم.

والحكم علىٰ هذا القسم بالكفر الأكبر مبني علىٰ أصل من أصول أهل السنة في حقيقة الإيمان، وهو ضرورة التلازم بين الظاهر والباطن، وفي بيانه يقول ابن القيم: «لا يمكن إرادة الدنيا وعاجلها بأعمال البر دون الآخرة مع الايمان بالله ورسوله ولقائه أبدا، فإن الايمان بالله والدار الآخرة يستلزم إرادة العبد لرحمة الله والدار الآخرة بأعماله، فحيث كان

---

(١) تيسير الكريم المنان (١/ ٣٧٨).

مراده بها الدنيا، فهذا لا يجامع الايمان أبدا، وإن جامع الإقرار والعلم، فالإيمان وراء ذلك، والإقرار والمعرفة حاصلان لمن شهد الله سبحانه له بالكفر مع هذه المعرفة، كفرعون وثمود، واليهود الذين شاهدوا رسول الله وعرفوه، كما عرفوا أبناءهم، وهم من أكفر الخلق، فإرادة الدنيا وعاجلها بالأعمال قد تجامع هذه المعرفة والعلم، ولكن الإيمان الذىٰ هو وراء ذلك، لا بد أن يريد صاحبه بأعماله الله والدار الآخرة»[(١)].

القسم الثاني: أن تتمحض نيته في المصالح الدنيوية في عمل من الأعمال، وليس في كل الأعمال، **وضابطه**: أنه لو انتفت المصلحة الدنيوية لترك العمل[(٢)].

وقد اختلفت مسالك العلماء في الحكم علىٰ هذا النوع من الأعمال علىٰ قولين:

القول الأول: أنه داخل في دائرة الشرك، وتنطبق عليه أحكام الشرك، من عدم مغفرته وإحباطه لثواب العمل وإبطاله له.

وهذا القول يقرره كثير من شراح كتاب التوحيد، بل جعله بعضهم أعظم شركا من الرياء، يقول عبد الرحمن ابن حسن: «العمل لأجل الدنيا شرك ينافي كمال التوحيد الواجب، ويحبط الأعمال، وهو أعظم من الرياء، لأن مريد الدنيا قد تغلب إرادته تلك علىٰ كثير من عمله، وأما الرياء فقد يعرض له في عمل دون عمل، ولا يسترسل معه، والمؤمن يكون حذرا من هذا وهذا»[(٣)].

---

(١) عدة الصابرين (١٦٧).

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (٣/ ٧٤٣)، وانظر في أثر تداخل النيات والمقاصد علىٰ الأعمال الصالحة: سراج المريدين، ابن العربي (٢/ ١٦٨) وما بعدها.

(٣) فتح المجيد (٢/ ٦٢٥).

ومما استدلوا به علىٰ هذا القول:

الدليل الأول: عموم قوله في الحديث القدسي: «أنا أغنىٰ الأغنياء عن الشرك، من عمل عملا أشرك معي فيه غيري تركته وشركه»[١]، فسماه شركا، وأطلق الحكم في كل تشريك حتىٰ ولو كان مصلحة دنيوية.

الدليل الثاني: قوله ﷺ: «تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم»[٢]، فسماه عبدا مع أن الإشراك كان في قضية دنيوية.

القول الثاني: أنه مباح لا شيء فيه، يقول ابن الديبع الشيباني: «مراتب الإخلاص ثلاث: الأولىٰ: إخلاص الأنبياء والمرسلين والتابعين لهم بإحسان، وهو العمل لله وحده دون ملاحظة أي غرض دنيوي ولا أخروي، بل لمجرد الحب لله وطاعة أمره، والثانية: العمل لله وحده، ليمنح الله العامل المخلص حظا أخرويا، مثل تكفير الذنوب، والظفر بالجنة، **والثالثة: العمل لله وحده، رغبة في حظ دنيوي مباح، كتوسعة الرزق، ودفع المؤذيات،** وما سوىٰ ذلك فهو رياء مذموم، وشرك محبط للأعمال»[٣].

ولكن هذا القول غير صحيح؛ لما ذكرنا سابقا من أن ذلك مناف لمقصد من مقاصد الشريعة.

القول الثالث: أنه ليس من الشرك، وإن كان مذموما ومُذهبا للأجر والثواب، وهو ظاهر صنيع عدد من العلماء، ومنهم القرافي وابن تيمية، فإن القرافي ذكر أن من الفروق بين الرياء والتشريك في النية أن التشريك ليس

---

(١) رواه مسلم (٢٩٨٥).

(٢) رواه البخاري (٢٨٨٧).

(٣) مكفرات الذنوب وموجبات الجنة (١٥).

فيه تعظيم لمخلوق من دون الله، ولا تعلق القلب به، وإنما غاية ما فيه غفلة عن قصد الآخرة، والإقبال علىٰ الدنيا، وهذا الحال لا يصح أن يوصف بالشرك، وإن كان مذموما محرما.

وأما ابن تيمية، فإنه يقول: «العمل المعمول للدنيا ليس بعمل صالح في نفسه إذا لم يقصد به إلا المال، فيكون من نوع المباحات، ومن أراد الدنيا بعمل الآخرة، فليس له في الآخرة من خلاق، ونحن إذا جوزنا الإجارة والجعالة علىٰ أعمال البر التي يختص أن يكون فاعلها من أهل القرب، لم نجعلها في هذه الحال إلا بمنزلة المباحات، لا نجعلها من باب القرب»[(١)].

ومما يدل علىٰ هذا القول:

الدليل الأول: قوله ﷺ: «**ومن كانت هجرته إلىٰ دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلىٰ ما هاجر إليه**»[(٢)].

الدليل الثاني: عن أبي هريرة: **أن رجلا قال: يا رسول الله، رجل يريد الجهاد في سبيل الله، وهو يبتغي عرضا من عرض الدنيا، فقال رسول الله ﷺ: «لا أجر له»، فأعظم ذلك الناس، وقالوا للرجل: عد لرسول الله ﷺ، فلعلك لم تفهمه، فقال: يا رسول الله، رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضا من عرض الدنيا، فقال: لا أجر له، فقالوا للرجل: عد لرسول الله ﷺ، فقال له الثالثة، فقال له: «لا أجر له»**[(٣)].

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/٢٦).

(٢) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٥٥).

(٣) رواه أبو داود (٢٥١٦)، وحسنه الألباني.

الدليل الثالث: عن يعلىٰ بن منية، قال: **أذن رسول الله ﷺ بالغزو، وأنا شيخ كبير، ليس لي خادم، فالتمست أجيرا يكفيني، وأجري له سهمه، فوجدت رجلا، فلما دنا الرحيل أتاني، فقال: ما أدري ما السهمان، وما يبلغ سهمي؟ فسم لي شيئا كان السهم أو لم يكن، فسميت له ثلاثة دنانير، فلما حضرت غنيمته أردت أن أجري له سهمه، فذكرت الدنانير، فجئت النبي ﷺ فذكرت له أمره، فقال «ما أجد له في غزوته هذه في الدنيا والآخرة، إلا دنانيره التي سمىٰ»**[(١)].

ووجه الشاهد من هذه الأدلة أن النبي ﷺ ذكر عمن قصد بعمله الصالح الدنيا فوات الأجر، ولم يذكر عليه عقوبة ولا وزرا.

والقول الثاني هو الأقرب، ومع ذلك لا بد من التنبيه علىٰ أن الأعمال الصالحة التي تمحضت النية في مصالحها المعلقة عليها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أعمال لم يرد في النصوص ترتيب مصالح دنيوية عليها.

النوع الثاني: أعمال جاء في النصوص ترتيب مصالح دنيوية عليها، كترتيب الغنيمة علىٰ الجهاد، ونزول المطر علىٰ صلاة الاستسقاء، والزيادة في المال والعمر في صلة الرحم، وغير ذلك.

فلا شك أن تمحض النية في طلب المصالح الدنيوية في كلا الأمرين مذموم، ولكن الذم في النوع الثاني أقل من النوع الأول، وإطلاق الشرك علىٰ النوع الثاني صعب جدا.

النوع الثالث: أعمال جاء في النصوص ترتب مصالح دينية عليها، مثل العفاف في الزواج، ومثل العفاف في الصيام، فقصد المصلحة الدنيوية

---

(١) رواه أبو داود (٢٥٢٧)، وصححه الألباني وغيره.

المترتبة علىٰ هذه الأعمال فقط ليس مذموما، فمن صام وهو لا يقصد إلا العفاف، ومن تزوج وهو لا يقصد إلا العفاف فقط، فلا إثم عليه، بل هو مثاب إن شاء الله.

فتحصل من هذا التقسيم: أن محل النزاع إنما هو في النوع الأول من حيث الأصالة، وفي النوع الثاني، وأما النوع الثالث فهو ليس داخلا في محل البحث.

القسم الثالث: أن تختلط النية بين قصد ثواب الآخرة وبين تحصيل المصالح الدنيوية، كمن يجاهد طلبا للثواب، وقصدا لتحصيل الغنيمة أو السراري، وكمن يصوم طلبا للثواب، وقصدا لصحة الجسد، وكمن يتوضأ طلبا للثواب، وتحصيلا للتبريد والنظافة، وكمن يحج طلبا للأجر، وقصدا للتجارة، وكمن يتعلم في المدارس والجامعات طلبا للثواب، وتحصيلا للشهادة التي تعينه علىٰ الوظيفة، وغير ذلك كثير جدا.

وهذه الصورة اختلف العلماء فيها علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن هذا التشريك لا يضره، سواء كانت نية قصد الثواب أكثر، أو نية طلب المصالح الدنيوية أكثر، أو كانت النيتان متساويتين، يقول القرافي شارحا القول وذاكرا بعض أدلته: «أما مطلق التشريك،كمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد وليحصل المال من الغنيمة، فهذا لا يضره ولا يحرم عليه بالإجماع ... وكذلك من حج، وشرك في حجه غرض المتجر، **بأن يكون جل مقصوده أو كله السفر للتجارة خاصة،** ويكون الحج إما مقصودا مع ذلك، أو غير مقصود ويقع تابعا اتفاقا، فهذا أيضا لا يقدح في صحة الحج، ولا يوجب إثما ولا معصية، وكذلك من صام ليصح جسده، أو ليحصل له زوال مرض من الأمراض التي ينافيها الصيام، ويكون

التداوي هو مقصوده، أو بعض مقصوده، والصوم مقصوده مع ذلك، وأوقع الصوم مع هذه المقاصد، لا تقدح هذه المقاصد في صومه، بل أمر بها صاحب الشرع في قوله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء**» أي: قاطع، فأمر بالصوم لهذا الغرض، فلو كان ذلك قادحا لم يأمر به عليه الصلاة والسلام في العبادات وما معها.

ومن ذلك أن يجدد وضوءه وينوي التبرد أو التنظيف، وجميع هذه الأغراض لا يدخل فيها تعظيم الخلق، بل هي تشريك أمور من المصالح ليس لها إدراك، ولا تصلح للإدراك ولا للتعظيم، فلا تقدح في العبادات، فظهر الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشريك في العبادات غرضا آخر غير الخلق، مع أن الجميع تشريك، نعم لا يمنع أن هذه الأغراض المخالطة للعبادة قد تنقص الأجر، وأن العبادة إذا تجردت عنها زاد الأجر وعظم الثواب، أما الإثم والبطلان، فلا سبيل إليه، ومن جهته حصل الفرق لا من جهة كثرة الثواب وقلته»[(١)].

ويقول ابن رجب في تقرير هذا القول وذكر بعض أدلته: «إن خالط نية الجهاد مثلا نية غير الرياء، مثل أخذه أجرة للخدمة، أو أخذ شيء من الغنيمة، أو التجارة، نقص بذلك أجر جهادهم، ولم يبطل بالكلية، وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ، قال: «إن الغزاة إذا غنموا غنيمة، تعجلوا ثلثي أجرهم، فإن لم يغنموا شيئا، تم لهم أجرهم، وقد ذكرنا فيما مضىٰ أحاديث تدل علىٰ أن من أراد بجهاده عرضا من الدنيا أنه لا أجر له، وهي محمولة علىٰ أنه لم يكن له غرض في الجهاد إلا

---

(١) الفروق (٣/ ٤٤).

الدنيا، وقال الإمام أحمد: التاجر والمستأجر والمكاري أجرهم علىٰ قدر ما يخلص من نيتهم في غزاتهم، ولا يكون مثل من جاهد بنفسه وماله لا يخلط به غيره. وقال أيضا فيمن يأخذ جعلا علىٰ الجهاد: إذا لم يخرج لأجل الدراهم، فلا بأس أن يأخذ، كأنه خرج لدينه، فإن أعطي شيئا، أخذه»[(١)].

القول الثاني: أن مطلق التشريك محرم، وهو موجب لحبوط الثواب، وهو قول الحارث المحاسبي، واختاره العز بن عبد السلام.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: عموم قوله ﷺ: «من عمل عملا أشرك معي فيه غيري تركته وشركه»[(٢)].

والأقرب أن هذا الحديث متعلق بالرياء، وليس بمطلق التشريك في النية، فلا علاقة له بمسألتنا.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ حين سئل عن الرجل لا يقاتل إلا لأجل المصلحة: «لا أجر له»[(٣)].

ولكن هذا الدليل لا يصح الاستدلال به علىٰ التحريم؛ لأن غاية ما فيه الحكم بانتفاء الأجر، وليس فيه ما يدل علىٰ ثبوت الوزر، ولأنه يمكن أن يحمل علىٰ من تمحضت نيته في قصد الدنيا.

القول الثالث: أن يفرق حسب حجم التشريك، فإن كان قصد الآخرة وثوابها أكثر من قصد المصالح الدنيوية فلا يذهب الثواب، وإن كان قصد

(١) جامع العلوم والحكم (١/ ٨١).

(٢) رواه أحمد (٧٩٩٩) وغيره.

(٣) رواه أبو داود (٢٥١٦)، وحسنه الألباني.

المصالح الدنيوية أكثر أو مساويا لغيره، فهو مذهب للثواب، ونُسب هذا القول إلىٰ الجمهور.

ومن الأدلة الدالة علىٰ هذا القول: قوله ﷺ: «من خير معاش الناس لهم رجل ممسك عنان فرسه في سبيل الله»(١)، فجعل الجهاد مما يتخذ طريقا لكسب العيش، ومن ضرورة ذلك أن يكون مقصودا(٢).

ومنها: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقا في الجاهلية، فلما كان الإسلام فكأنهم تأثموا فيه، فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٩٨] في مواسم الحج»(٣).

والأقرب أن يفرق بين الفرائض والنوافل، أما الفرائض، فالصحيح فيها القول الثالث، فلا بد أن تكون نية الأجر الأخروي أكثر من غيره، وأما النوافل فالصحيح فيها القول الأول؛ فللمرء من الأجر بمقدار نيته في الثواب.

القسم الرابع: أن يكون العمل خالصا لله تعالىٰ وحده، ولكن يحصل المرء مصلحة دنيوية يستعين بها علىٰ طاعة الله، كما يصلي بالناس مخلصا لله، ولكنه يأخذ أجرا علىٰ إمامته يستعين به علىٰ طاعة الله أو تحسين معيشته، وكذلك من يعلم الناس العلم النافع طالبا للأجر من الله، ولكنه يأخذ مالا علىٰ تعليمه يستعين به في حياته، وكذلك من يحج عن غيره طالبا للأجر من الله، ولكنه يأخذ مالا يستعين به في حياته.

---

(١) رواه مسلم (١٨٨٩).

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (٣/ ٧٤٤).

(٣) رواه البخاري (٢٠٥٠) وانظر في الاستدلال به: الأشباه والنظائر، السيوطي (٦٣).

وضابط هذا القسم أنه إذا ألغيت المصلحة الدنيوية لم يترك العمل الصالح.

فهذا القسم مباح، لا إشكال فيه، يقول السعدي في بيان حكم هذه الصورة وشيء من أدلتها: «من عمل لله وحده، وأخلص في عمله إخلاصا تاما، ولكنه يأخذ علىٰ عمله جعلا، ومعلوما يستعين به علىٰ العمل والدين، كالجعالات التي تجعل علىٰ أعمال الخير، وكالمجاهد الذي يترتب علىٰ جهاده غنيمة أو رزق، وكالأوقاف التي تجعل علىٰ المساجد والمدارس، والوظائف الدينية لمن يقوم بها، فهذا لا يضر أخذه في إيمان العبد وتوحيده، لكونه لم يرد بعمله الدنيا، وإنما أراد الدين وقصد أن يكون ما حصل له معينا له علىٰ قيام الدين.

ولهذا جعل الله في الأموال الشرعية، كالزكوات وأموال الفيء وغيرها جزءا كبيرا لمن يقوم بالوظائف الدينية والدنيوية النافعة، كما قد عرف تفاصيل ذلك»[١].

ويدخل في هذه الصورة من يطلب العلم في المعاهد والبرامج مخلصا لله تعالىٰ، ولأنه يعلم أنه تترتب عليها شهادات تنفعه في تحصيل مال يعينه في حياته، أو فيها جوائز تعطىٰ للمتخرجين فيها، فثمة فرق بين من يطلب العلم ونيته مشتركة بين غرضين: تحصيل الأجر وتحصيل الشهادة، وبين من يطلبه مخلصا لله تعالىٰ، في جامعات ومعاهد تعطيه الشهادة بمجرد نجاحه منها، وهو يعلم ذلك ويقصده ليستعين بها علىٰ حياته.

(١) القول السديد (١٣٠).

بل إن من قصد تحصيل الشهادة لنفع أمته بها، ففعله حسن، يقول الشيخ محمد العثيمين: «لو قال طالب علم: أنا أريد أن أنال الشهادة لا من أجل حظ من الدنيا، ولكن لأن النظم أصبح مقياس العالم فيها شهادته، فنقول: إذا كانت نية الإنسان نيل الشهادة من أجل نفع الخلق تعليما، أو إدارة أو نحوها، فهذه نية سليمة لا تضره شيئا؛ لأنها نية حق»[(١)]، وذكر أنه ينبغي للطالب ألا يقصد بتعلمه الشهادة لذاتها، بل يتخذون هذه الشهادات وسيلة للعمل في الحقول النافعة للخلق؛ لأن الأعمال في الوقت الحاضر مبنية علىٰ الشهادات، والناس غالبًا لا يستطيعون الوصول إلىٰ منفعة الخلق إلا بهذه الوسيلة، وبذلك تكون النية سليمة[(٢)].

فائدة: حكم من فعل العمل الصالح لمحبته له:

نبه ابن تيمية علىٰ أن من فعل العمل الصالح لمحبته له وليس لله ولا لملاحظة الشرك، فإنه قد يثاب عليه، حيث يقول: «من طلب العلم، أو فعل غيره مما هو آجر في نفسه لما فيه من المحبة له، لا لله ولا لغيره من الشركاء، فليس مذموما، بل قد يثاب بأنواع من الثواب، إما بزيادة فيها، وفي أمثالها فتتنعم بذلك، وإما بغير ذلك»[(٣)]، وزاد ابن مفلح في نقله عنه قال: «ولو كان كل فعل حسن لم يفعل لله مذموما لما أطعم الكافر بحسناته في الدنيا، لأنها تكون سيئات، وقد يكون من فوائد ذلك وثوابه في الدنيا أن يهديه الله إلىٰ أن يتقرب بها إليه، وهذا معنىٰ قول بعضهم: طلبنا العلم لغير الله فأبىٰ أن يكون إلا لله، وقول الآخر: طلبهم له نية، يعني

(١) كتاب العلم (٢١).

(٢) انظر: كتاب العلم (٧٦).

(٣) الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، علاء الدين البعلي (٩٥).

«نفس طلبه حسنة تنفعهم»، وهذا قيل في العلم لأنه الدليل المرشد، فإذا طلبه بالمحبة، وحصله وعرفه بالإخلاص، فالإخلاص لا يقع إلا بالعلم، فلو كان طلبه لا يكون إلا بالإخلاص لزم الدور، وعلىٰ هذا ما حكاه أحمد، وهو حال النفوس المحمودة، ومن هذا قول خديجة للنبي ﷺ: كلا، والله لا يخزيك الله أبدا، فعلمت أن النفس المطبوعة علىٰ محبة الأمر المحمود وفعله، لا يوقعها الله فيما يضاد ذلك»[١].

أثر التشريك في النية بالمصالح الدنيوية علىٰ صحة العبادة وإجزائها:

ما سبق من حديث متعلق بالثواب علىٰ العمل الصالح الذي دخلته نية التشريك بالمصالح الدنيوية، وهذه المسألة متعلقة بالإجزاء والصحة، والعلماء في مناقشة هذه المسألة يفرقون بينهما بوضوح[٢].

وبيان أثر التشريك في النية علىٰ صحة العبادة يحتاج إلىٰ تفصيل، فيقال: إن له أقساما:

القسم الأول: أن تتمحض النية في المصالح الدنيوية، كمن يصلي، وهو لا يريد إلا تحريك عضلاته مثلا، أو كمن يصوم، وهو لا يريد إلا التطبب بالصوم، فهذا لا يعتد بعبادته، ولا تبرأ بها الذمة لا في فرض ولا في نذر، ولا كفارة ولا غيرها.

القسم الثاني: أن تكون النية مشتركة بين قصد التعبد وقصد المصالح الدنيوية، وقد اختلف العلماء في حكم هذه الصورة علىٰ قولين:

القول الأول: أن مطلق التشريك يبطل العمل، وممن قرر هذا القول ابن حزم، حيث يقول: «إن خلط بنية الطهارة للصلاة نية التبرد، أو لغير

---

(١) الفروع (٣/ ٣٤٠).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (٦٢).

ذلك، لم تجزه الصلاة بذلك الوضوء»[١]، وقرره بعض المالكية، يقول القرطبي: «قال بعض علمائنا: إنه من تطهر تبردا أو صام محما لمعدته، ونوىٰ مع ذلك التقرب لم يجزه؛ لأنه مزج في نية التقرب نية دنيوية، وليس لله إلا العمل الخالص»[٢]، وقرره بعض الشافعية[٣].

واستدل أصحاب هذا القول، بالنصوص الشرعية التي فيها إيجاب الإخلاص لله تعالىٰ في العمل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البَيِّنَة: ٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فمن مزج بالنية التي أمر بها نية لم يؤمر بها، فلم يخلص لله تعالىٰ العبادة بدينه ذلك، وإذا لم يخلص فلم يأت بالوضوء الذي أمره الله تعالىٰ به[٤].

القول الثاني: أن نية التشريك في العمل الصالح لا تبطله، وإنما تنقص أجره فقط، واختار هذا القول عدد من العلماء من الشافعية والمالكية وغيرهم.

واستدلوا بالنصوص الشرعية التي جاء فيها إقرار نية التشريك بالمصالح الدنيوية في بعض الأعمال الشرعية، كالحج والجهاد وغيرهما، وبأن نية التشريك ليس فيها تعظيم لأحد من المخلوقين، وإنما هي مصلحة دنيوية لا إدراك لها ولا سمع ولا بصر، فتصور وقوع الإشراك بها بعيد جدا.

---

(١) المحلىٰ (١/ ٩٤).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٨٠).
(٣) انظر: المجموع، النووي (١/ ٢٧٥)، والأشباه والنظائر، السيوطي (٦١).
(٤) انظر: المحلىٰ، ابن حزم (١/ ٩٤).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين: آية وحديثا.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [هُود: ١٥، ١٦].

اختلف العلماء في تحديد المراد بهذه الآية علىٰ أربعة أقوال(١):

القول الأول: أنها نزلت في الكفار؛ قاله الضحاك، واختاره النحاس؛ بدليل الآية التي بعدها: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [هُود: ١٦]، أي: من أتىٰ منهم بصلة رحم، أو صدقة نكافئه بها في الدنيا، بصحة الجسم، وكثرة الرزق، لكن لا حسنة له في الآخرة.

القول الثاني: أن المراد بالآية المؤمنون؛ أي: من أراد بعمله ثواب الدنيا عجل له الثواب، ولم ينقص شيئا في الدنيا، وله في الآخرة العذاب لأنه جرد قصده إلىٰ الدنيا.

القول الثالث: أنها في أهل الرياء.

القول الرابع: أن الآية عامة في كل من ينوي بعمله غير الله تعالىٰ، كان معه أصل إيمان أو لم يكن؛ قاله مجاهد وميمون بن مهران، وإليه ذهب معاوية، وقال ميمون بن مهران: ليس أحد يعمل حسنة إلا وُفّي ثوابها؛ فإن كان مسلما مخلصا وُفّي في الدنيا والآخرة، وإن كان كافرا وُفّي الدنيا.

وقد رجح عدد من العلماء القول الأول، فجعلوا الحكم الذي فيها خاصا بالكفار، ومن هؤلاء عبد الرحمن السعدي، والشنقيطي وغيرهما.

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٩/ ١٣).

تنبيه:

ظاهر هذه الآية يدل علىٰ أن كل من أراد بعمله الدنيا، فإنه يجازىٰ به لا محالة، ولكن ثمة آية أخرىٰ يدل ظاهرها أن المجازاة ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بمشيئة الله تعالىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: ١٨].

إشكال وجوابه:

علىٰ القول بأن هذه الآية يراد بها الكفار، أو حملها علىٰ العموم الشامل للكفار وغيرهم يرد إشكال مشهور، وهو هل يقبل الله تعالىٰ من الكافر الحسنة فيجازيه عليها في الدنيا؟

والجواب أن يقال: دلت آيات كثيرة بمنطوقها ومفهومها علىٰ أن الله لا يقبل العمل الصالح إلا من المؤمن، قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، وقال تعالىٰ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَـٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَـٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾ [إبراهيم: ١٨].

ومع ذلك جاءت آيات وأحاديث تدل علىٰ أن الكافر ينتفع بعمله الصالح في حياته، أو بعد مماته، ومن ذلك: الآية التي في الباب، ومن ذلك: قوله ﷺ: «**إن الكافر إذا عمل حسنة أطعم بها طعمة من الدنيا، وأما المؤمن، فإن الله يدخر له حسناته في الآخرة، ويعقبه رزقا في الدنيا علىٰ**

طاعته»[١]، ومن ذلك ما جاء في حق أبي طالب من أن العذاب يخفف عنه في نار جهنم، ومن ذلك قول عروة: إن «ثويبة مولاة لأبي لهب: كان أبو لهب أعتقها، فأرضعت النبي ﷺ، فلما مات أبو لهب أريه بعض أهله بشر حيبة، قال له: ماذا لقيت؟ قال أبو لهب: لم ألق بعدكم غير أني سقيت في هذه بعتاقتي ثويبة»[٢].

وقد جمع العلماء بين هذه النصوص بعدد من الأوجه، منها: أن الحسنات التي يجازىٰ عليها الكافر في الدنيا هي الحسنات التي لا يشترط فيها النية، كبر الوالدين وصلة الأرحام، وإكرام الضيف وغير ذلك.

وأما حديث ثويبة، فقد أجابوا عنه بعدد من الأجوبة، منها: أنه حديث مرسل أرسله عروة، ولم يذكر من حدثه به، وعلىٰ تقدير أن يكون موصولا، فالذي في الخبر رؤيا منام، فلا حجة فيه، ولعل الذي رآها لم يكن إذ ذاك أسلم بعد، فلا يحتج به، وعلىٰ تقدير القبول يحتمل أن يكون ما يتعلق بالنبي ﷺ مخصوصا من ذلك بدليل قصة أبي طالب، فإنه خفف عنه، فنقل من الغمرات إلىٰ ضحضاح من نار، ويمكن أن يقال: إن ذلك في تخفيف العذاب وليس في التخلص منه[٣].

وعلىٰ القول بأن الكافر تقبل منه حسناته كلها أو بعضها، ويجازىٰ عليها في الدنيا، فهل يجازىٰ عليها مضاعفة أو لا؟

والجواب عن هذا السؤال مبني علىٰ مسألة أخرىٰ، حاصلها: هل مضاعفة الحسنات خاصة بالمؤمنين، أم هي شاملة لكل أحد؟ وهذه المسألة مما يحتاج إلىٰ تحرير وبحث.

---

(١) رواه مسلم (٧٢٦٨).

(٢) رواه البخاري مرسلا (٥١٠١).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٩/ ١٤٥).

ثم إن ثمة إشكالا علىٰ أن الكافر يجازىٰ علىٰ حسناته في الدنيا بأن يعطىٰ بها طعمة، وحاصله: أن ابن تيمية يقرر أن المآكل والمشارب محرمة علىٰ الكفار في الدنيا، حيث يقول: «أما الكفار، فلم يأذن الله لهم في أكل شيء، ولا أحل لهم شيئا، ولا عفا لهم عن شيء يأكلونه؛ بل قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨]، فشرط فيما يأكلونه أن يكون حلالا؛ وهو المأذون فيه من جهة الله ورسوله، والله لم يأذن في الأكل إلا للمؤمن به؛ فلم يأذن لهم في أكل شيء إلا إذا آمنوا»[(١)]، ويقول: «المباحات لم تبح إلا لأهل الإيمان الذين يستعينون بها علىٰ الطاعات، وإلا فالله لم يبح قط لأحد شيئا أن يستعين به علىٰ كفر ولا فسوق ولا عصيان»[(٢)].

فإذا كانت منافع الدنيا محرمة عليهم، فكيف يجازون علىٰ حسناتهم بما هو محرم؟!

النص الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش، طوبىٰ لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله، أشعث رأسه مغبرة قدماه، إن كان في الحراسة كان في الحراسة، وإن كان في الساقة كان في الساقة، إن استأذن لم يؤذن له، وإن شفع لم يشفع»[(٣)].

قوله: «تعس»، هو دعاء بالهلاك والسقوط، ومعنىٰ تعس أي: تعثر

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٤٧).
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٥٠).
(٣) رواه البخاري (٢٨٨٧).

علىٰ وجهه، وجاء في رواية أن النبي ﷺ قال: «**لعن عبد الدينار، ولعن عبد الدرهم**»[(١)].

والحكم بالتعاسة هنا يحتمل أن يكون دعاء، ويحتمل أن يكون خبرا.

قوله: «**عبد الدينار**»، المراد بالعبودية هنا الارتهان والاستعباد، ومعناه: أن يكون المكلف مرتهنا للمال بحيث يكون غالبا علىٰ همه، يوالي ويعادي عليه، ويسعىٰ ويبذل من أجله، ويقدم تحصيله علىٰ كل شيء، فمن بلغ هذه المرحلة في الحرص علىٰ المال، فقد أضحىٰ عبدا له.

وفي هذه الجملة تسمية المسلم بالعبودية لغير الله تعالىٰ كما قال المؤلف في مسائل الباب، ولكنها ليست عبودية بالغة إلىٰ الشرك، وإنما عبودية بمعنىٰ الارتهان.

والقرآن قد أطلق علىٰ اتباع غير الله في المعصية أنها عبادة له، كاتباع الشيطان واتباع الهوىٰ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يسٓ: ٦٠]، وفي بيان دلالة هذه الآية يقول السعدي: «أي: لا تطيعوه؟ وهذا التوبيخ، يدخل فيه التوبيخ علىٰ جميع أنواع الكفر والمعاصي، لأنها كلها طاعة للشيطان وعبادة له»[(٢)].

وليس كل من أُطلق عليه لفظ العبودية يكون واقعا في الشرك بالمفهوم الشرعي المنقسم إلىٰ أكبر وأصغر؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكان كل المسلمين أو أكثرهم واقعا في الشرك الأصغر؛ لأنهم لا يخلون من طاعة الشيطان واتباع الهوىٰ.

---

(١) رواه الترمذي (٢٣٧٥)، وقال الذهبي: هذا حديث صالح الإسناد. سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٠١).
(٢) تيسير الكريم الرحمن (٦٩٨).

وبناء عليه، فالحكم علىٰ من ارتهن للمال وأحبه حبا شديدا بالعبودية لا يعني أنه واقع في الشرك الأصغر، وإنما أطلق عليه العبودية هنا من جهة أنه أتىٰ بما يزاحم الإخلاص التام لله تعالىٰ، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول العثيمين: «هذه العبودية لا تدخل في الشرك ما لم يصل بها إلىٰ حد الشرك، ولكنها نوع آخر يخل بالإخلاص؛ لأنه جعل في قلبه محبة زاحمت محبة الله ﷻ، ومحبة أعمال الآخرة»(١).

قوله: «عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد الخميصة»، الدرهم لفظ فارسي معرب، والمراد به: قطعة نقدية من الفضة، والمراد بالدينار: قطعة نقدية من الذهب تساوي عشرة دراهم، والمراد بالخميصة: ثوب من خز أو صوف معلم، وقيل: لا تسمىٰ خميصة إلا أن تكون ثيابا معلمة، والمقصود أن الخميصة نوع من الثياب(٢).

وإنما ذكرت هذه الأمور في الحديث علىٰ جهة التمثيل، وليس علىٰ جهة الحصر.

قوله: «إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط»، هذا بيان لضابط العبودية التي وقعت في تلك الأمور، وحاصله: أنه جعلها محلا لرضاه وسخطه، يقول ابن هبيرة: «في الحديث ما يدل علىٰ أن علامة هذا العبد الذي تملكه هذه الأشياء: ألا يرضىٰ إلا إذا أعطي، ولا يسخط إلا إذا منع وحرم، فمن وجد ذلك في نفسه، فليحذر أن يكون ممن يتناوله هذا الدعاء»(٣).

(١) القول المفيد (٢/ ١٤٧).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/ ٨١).

(٣) الإفصاح عن معاني الصحاح (٧/ ٣٦٠).

قوله: «**تعس وانتكس**»، يحتمل أن تكون خبرا، ويحتمل أن تكون دعاء، وهي بمعنىٰ زاد سقوط وهلاكه.

قوله: «**وإذا شيك فلا انتقش**»، أي: إذا دخلت الشوكة في جسده، فلا أخرجت منه، وخص انتقاش الشوكة؛ لأنه أسهل ما يتصور من المعاونة لمن أصابه مكروه، فإذا نفي ذلك الأهون يكون ما فوقه منفيا بالطريق الأولىٰ، وهذه الجملة تحتمل أن تكون دعاءً، ويحتمل أن تكون خبرا.

تنبيه:

ليس في هذا الحديث تزهيد في طلب المال والحرص عليه، وغاية ما فيه ذم المبالغة في طلبه، وجعله معيارا للرضىٰ والسخط، ولأجل هذا يقول ابن تيمية: «هذه الأمور نوعان:

منها: ما يحتاج العبد إليه، كما يحتاج إلىٰ طعامه وشرابه، ومسكنه ومنكحه، ونحو ذلك. فهذا يطلبه من الله، ويرغب إليه فيه، فيكون المال عنده يستعمله في حاجته، بمنزلة حماره الذي يركبه، وبساطه الذي يجلس عليه؛ بل بمنزلة الكنيف الذي يقضي فيه حاجته، من غير أن يستعبده، فيكون هلوعا إذا مسه الشر جزوعا؛ وإذا مسه الخير منوعا.

ومنها: ما لا يحتاج العبد إليه، فهذه لا ينبغي له أن يعلق قلبه بها؛ فإذا تعلق قلبه بها صار مستعبدا لها، وربما صار معتمدا علىٰ غير الله، فلا يبقىٰ معه حقيقة العبادة لله، ولا حقيقة التوكل عليه، بل فيه شعبة من العبادة لغير الله، وشعبة من التوكل علىٰ غير الله، وهذا من أحق الناس بقوله ﷺ: «**تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد القطيفة، تعس عبد الخميصة**» »[1].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ١٨٩).

قوله: «**طوبىٰ لعبد**»، قيل عن طوبىٰ: شجرة في الجنة، وقيل: هي الجنة نفسها، والمراد: بيان حال العبد وأنه حال حسن، وهذا القول يحتمل أن يكون دعاءً، ويحتمل أن يكون خبرا.

قوله: «**لعبد آخذ بعنان فرسه في سبيل الله**»، كناية عن الجهاد في سبيل الله، وهذا إشارة إلىٰ إخلاصه، وعدم خروجه لحظوظ النفس، وأغراض الدنيا.

قوله: «**أشعث رأسه**»، أي: إن رأسه أصيبت بالغبار وعدم الترتيب.

قوله: «**مغبرة قدماه**»، أي: إن قدميه عليها غبار من اشتغاله بالجهاد في سبيل الله.

قوله: «**إن كان في الحراسة كان في الحراسة**»، أي: إنه إنسان متواضع لا يطلب منزلة، ولا يحرص عليها، فإن وضع في الحراسة رضي بذلك وقبله، وكان في الحراسة.

قوله: «**وإن كان في الساقة كان في الساقة**»، أي: إن جعل في مؤخرة الجيش قبل بذلك، وكان في المؤخرة.

قوله: «**إن استأذن، لم يؤذن له**» أي: إنه إذا طلب الإذن في الدخول علىٰ الأمراء وأصحاب الوجاهة لا يأذنون له بالدخول؛ لأنه خامل الذكر، ولا جاه عنده.

قوله: «**وإن شفع لم يشفع**»، أي: إنه إذا طلب الخير لغيره عند الأمراء وغيرهم لا يقبلون شفاعته، ولا يحققون مطلوبه.

وأما وجه الشاهد من الحديث فظاهر، فإنه دل علىٰ ذم من تعلق بالدنيا ووجه بالعبودية لها، فدل هذا علىٰ أن الإنسان ينبغي له ألا يتعلق بالدنيا علىٰ حساب آخرته.

تنبيه:

هذا الحديث لا يدل علىٰ أن تلك الأوصاف -أعني: شعث الرأس واغبرار الأقدام وخمول الذكر وغيرها-أمور مطلوبة في الشريعة، ينبغي للمسلم أن يحرص علىٰ تحصيلها، وإنما غاية ما يعني أنها من الأمور العرضية التي قد تحصل لبعض الناس، فلا يحرص علىٰ إزالتها، فهي ليست من المطلوبات الشرعية، وإنما هي من باب حكاية الحال.

وهذا الحديث لا يدل علىٰ مشروعية ترك الجمال والتنظف، وإنما هو حكاية حال فقط، وقد اختلفت المواقف من قضية الجمال والتنظف علىٰ ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: من يقول: كل ما خلقه الله فهو جميل، واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨].

الطرف الثاني: من يقول: ذم الله جمال الصور، كما في قوله تعالىٰ عن المنافقين: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤]، ويقول النبي ﷺ: «**إن الله لا ينظر إلىٰ صوركم ولا إلىٰ ألوانكم**»(١).

يقول ابن القيم: «وفصل النزاع أن يقال: الجمال في الصورة واللباس والهيئة ثلاثة أنواع: منه ما يحمد، ومنه ما يذم، ومنه ما لا يتعلق به مدح

(١) رواه مسلم (٢٥٦٤).

ولا ذم، فالمحمود منه: ما كان لله، وأعان علىٰ طاعة الله، وتنفيذ أوامره، والاستجابة له، كما كان النبي يتجمل للوفود، وهو نظير لباس آلة الحرب للقتال، ولباس الحرير في الحرب والخيلاء فيه، فإن ذلك محمود إذا تضمن إعلاء كلمة الله ونصر دينه وغيظ عدوه، والمذموم منه: ما كان للدنيا والرياسة والفخر والخيلاء والتوسل إلىٰ الشهوات، وأن يكون هو غاية العبد وأقصىٰ مطلبه، فإن كثيرا من النفوس ليس لها همة في سوىٰ ذلك، وأما ما لا يحمد ولا يذم، هو ما خلا عن هذين القصدين، وتجرد عن الوصفين»[١]

❊ ❊ ❊

(١) الفوائد (١٨٥).

(٣٨)

بَابٌ

من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله فقد اتخذهم أربابا من دون الله

أراد المؤلف في هذا الباب أن يبين نوعا من أنواع الشرك الأكبر، وهو شرك الطاعة، وقد ذكر المؤلف أن أنواع الشرك الأكبر ترجع إلىٰ أربعة أقسام، حيث يقول: «وهو أربعة أنواع: شرك الدعوة وشرك النية وشرك الطاعة وشرك المحبة[1]»، وقد نص المؤلف علىٰ ضرورة التفريق بين شرك الطاعة وشرك العبادة.

والإشارة إلىٰ شرك الطاعة واختلافه عن شرك العبادة سابقة علىٰ المؤلف، فقد نص عليها ابن تيمية، حيث يقول: «الإشراك في هذه الأمة أخفىٰ من دبيب النمل، دع جليله، وهو شرك في العبادة والتأله، وشرك في الطاعة والانقياد، وشرك في الإيمان والقبول»[2].

ولو أن المؤلف أطلق الحكم وقال: باب ما جاء في شرك الطاعة، أو عبارة نحوها، لكان أظهر في الدلالة، لأن الطاعة أوسع من الاتباع في التحليل والتحريم، كما سيأتي بيانه.

قوله: «من أطاع»، يحتمل أن تكون «من» هنا شرطية، ويحتمل أن تكون موصولة بمعنىٰ الذي.

---

(١) انظر: الدرر السنية (٢/ ٦٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٩٧).

قوله: «**العلماء والأمراء**»، هذا ليس علىٰ سبيل الحصر، وإنما علىٰ سبيل التمثيل بذكر الأغلب.

قوله: «**في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله**»، أي: في جعل الحلال حراما بالاعتقاد أو بالعمل، وجعل الحرام حلالا إما بالاعتقاد وإما بالعمل.

وقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن تحريم الحلال أعظم جرما في دين الله من تحليل الحرام، واستدل ابن تيمية علىٰ إثبات هذا القول بعشرين وجها[(١)].

قوله: «**فقد اتخذهم أربابا**»، أي: آلهة معبودين من دون الله، والإله والرب بينهما فرق من جهة اللغة، إلا أنهما يطلقان في عدد من النصوص بمعنىٰ واحد، فإن الرب يطلق في القرآن ويراد به في مواضع متعددة معنىٰ الإله، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠]، ومنه قوله ﷺ في سؤال الملكين في القبر: «**من ربك**»، أي: من معبودك.

الفرق بين الطاعة والعبادة:

تحدث الفقهاء والأصوليون كثيرا في الفرق بين الطاعة والعبادة، واختلفوا فيها علىٰ أقوال: فقيل: العبادة هي الطاعة لله تعالىٰ، وقيل:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٨٥) وما بعدها، وانظر: القول المفيد، العثمين (٢/ ٣١١).

العبادة ما يفتقر إلىٰ نية مخصوصة، والطاعة ما لا يفتقر إلىٰ نية، وقيل غير ذلك[١].

ولكن هذا البحث خاص بما يسمىٰ عبادة وطاعة، وما لا يسمىٰ من الشرائع، وأما الفرق بين العبادة والطاعة من جهة حكم صرفها لغير الله، فإنه يقال: ليست كل طاعة عبادة، ويمكن أن يفرق بين الطاعة والعبادة بأن يقال: جنس العبادة لا ينقسم، فلا تكون العبادة إلا لله تعالىٰ، ولا يجوز أن يكون منها شيء لغير الله، وأما الطاعة فجنسها منقسم، فبعض الطاعة تجوز لغير الله، بل تجب، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية: «باب الطاعة والتصديق ينقسم إلىٰ مشروع في حق البشر وغير مشروع، وأما العبادة والاستعانة[*] والتأله فلا حق فيها للبشر بحال»[٢].

وبناء عليه، فعبادة غير الله شرك في كل الأحوال، وأما طاعة غير الله فهي منقسمة إلىٰ أقسام متعددة، وما كان منها محرما فليس علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هو علىٰ مراتب كما سيأتي بيانه.

حكم طاعة المخلوق:

الطاعة من الأفعال المحتملة، التي لها صور متعددة، بعضها عبادة، وبعضها يجوز صرفها لغير الله، فلا يجوز إطلاق القول فيها بأن صرفها لغير الله شرك، وإنما لا بد من التفصيل والتفريق، والطاعة يمكن أن تقسم باعتبار حكمها إلىٰ أقسام متعددة، ومما يمكن أن تقسم إليه أن يقال: طاعة المخلوق ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزركشي (١/ ٣٩٠)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٢/ ٩٩٩).

(*) انظر إشكالا والرد عليه في دخول الاستعانة هنا: المجلد الأول، باب: من الشرك الاستعاذة بغير الله، أحكام الاستعاذة من حيث التوحيد والشرك.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٩٨).

القسم الأول: طاعة مشروعة، وهي الطاعة التي فيها استجابة لأمر الله من غير اعتقاد شيء من خصائص الله في المخلوق، ومثال ذلك: طاعة النبي ﷺ، وطاعة الوالدين، وطاعة الأمير، وغيرها من الأنواع.

القسم الثاني: طاعة محرمة، وهي الطاعة المتضمنة لمعصية الله من غير اعتقاد شيء من خصائص الله في المخلوق، ومثاله: طاعة العصاة بعضهم لبعض فيما يعصون الله به، وطاعة الأمراء والآباء في الأمور المخالفة لأمر الله.

ويصح أن يجعل هذا القسم من الشرك الأصغر، وقد أطلق عليه عدد من الشراح ذلك كما سيأتي بيانه.

القسم الثالث: طاعة شركية، وقد عرف بعض من العلماء هذا النوع فقال: مساواة غير الله بالله في التشريع والحكم[١].

وهذا التعريف ليس دقيقا؛ لأن شرك الطاعة ليس مقتصرا علىٰ التشريع والحكم، وليس قائما علىٰ المساواة، فمن اعتقد حق التشريع في مخلوق ولو بدرجة أقل مما لله فهو واقع في الشرك.

والأفضل أن يقال في تعريفها: هي الطاعة التي تتضمن نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق.

وخصائص الله تعالىٰ المتعلقة بالطاعة ترجع إلىٰ خصيصتين:

الأولىٰ: التشريع، فمن جعل لغير الله تعالىٰ من المخلوقين حق التشريع في التحليل والتحريم فهو واقع في شرك الطاعة، سواء اعتقد أنه يملكه من تلقاء نفسه، أو أن الله أعطاه ذلك.

---

(١) المدخل لدراسة العقيدة، إبراهيم البريكان (١٥٥).

الثانية: الطاعة المطلقة، فمن أطاع غير الله تعالىٰ طاعة مطلقة، بحيث إنه يتبعه في كل شيء من غير استثناء، فهو واقع في شرك الطاعة، فلا يطاع طاعة مطلقة إلا الله تعالىٰ.

فإن قيل: يشكل علىٰ ذلك طاعة النبي ﷺ، فهي طاعة مطلقة، ومع ذلك فهي ليست شركا.

قيل: لا شك أن طاعة الرسول ﷺ ركن من أركان الدين، وواجب من واجباته الأساسية، ولكن لا نسلم أن طاعة الرسول مساوية لطاعة الله تعالىٰ، لأنه ﷺ يرد عليه الخطأ والنسيان والذهول، وهو ليس معصوما من الصغائر علىٰ الصحيح من أقوال العلماء، وهو ﷺ وإن كان لا يقر علىٰ الخطأ الذي يقع منه؛ إلا أن مجرد إمكان وجود الخطأ عليه يجعل الطاعة المطلقة خاصة بالله تعالىٰ لا يشركه فيها أحد من الخلق.

وهذا لا يعني أن طاعة الرسول ﷺ أضحت مثل طاعة عموم الناس، بل طاعته مختلفة، وهي نوع ثالث، ولها من الخواص ما لا يوجد لغيرها، فالله تعالىٰ لم يجعل طاعة أحد من البشر من طاعته مثل طاعة الرسول ﷺ، ولم يأمر بطاعة أحد مثلما أمر بطاعته ﷺ، وهو ﷺ لا يأمر إلا بما هو معروف، وبما يرضاه الله، وهذا القدر لا يثبت لأحد إلا للرسول ﷺ.

وقد ناقش الأصوليون مسألة التفويض في التشريع، ومعناها: أن يقول الله تعالىٰ لنبي أو عالم: احكم بما شئت فهو صواب وشرع، واختلفوا في هذه المسألة علىٰ قولين: منهم من منعها، ومنهم من جوّز وقوعها؛ وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من قال بوقوعها بالفعل، ومنهم من منع وقوعها. وأصحاب هذا القول أكدوا علىٰ أنه ليس مرادهم أن النبي أو العالم يعد منشئا للحكم، وإنما هو مخبر عنه فقط؛ لأن إنشاء الحكم

والتشريع من خصائص الله التي لا تُعطىٰ لغيره أبدا، ومع ذلك فعبارات عدد منهم مشكلة؛ لأنها توحي بأن معنىٰ التفويض يرجع إلىٰ معنىٰ إعطاء إنشاء الحكم الشرعي نفسه وليس الإخبار عنه، وهذا يتعارض مع قوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فمعناه: أن الحكم لا يكون إلا لله وحده، ولا يكون لغيره أبدًا[1].

أدلة شرك الطاعة:

ثمة أدلة متعددة علىٰ أن الشرك قد يقع في الطاعة، كما يقع في العبادة، ومن أشهر تلك الأدلة:

الدليل الأول: قول الله ﷻ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١].

وقد جاء عن عدد من الصحابة، كحذيفة بن اليمان وابن عباس، وعدد من التابعين، وغيرهم، كالضحاك بن مزاحم والحسن البصري والسدي تفسير اتخاذ الأرباب في هذه الآية بأنه طاعتهم في التشريع من دون الله[2]، وتوارد علىٰ ذلك المفسرون بما يشبه الإجماع بينهم.

وجاء في حديث عدي بن حاتم الطائي التفسير ذاته، قال: «**أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك»، قال: فطرحته، وانتهيت إليه وهو يقرأ في سورة براءة، فقرأ هذه الآية:** ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٣٩٩٥)، البحر المحيط، الزركشي (٨/ ٥١)، والفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي (٥/ ٣١٧).

(٢) انظر أقوالهم في تفسير الطبري (١١/ ٤٠٩-٤١١).

[التوبة: ٣١]، **قال: قلت: يا رسول الله، إنا لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟» قال: قلت: بلىٰ. قال: «فتلك عبادتهم»** »[1].

ومن المعلوم أن الأحبار والرهبان لم يكونوا يدعون أن لهم حق التشريع من دون الله، وأنهم يشاركون الله في ذلك، وإنما كانوا يحرفون دين الله المنزل، وينسبون تشريعاتهم إلىٰ دين الله، ويدعون أن تحليلهم وتحريمهم داخل فيما يحبه الله ويرضاه، وأن الله تعالىٰ فوضهم، ومع ذلك حكم الله عليهم بأنهم أرباب وآلهة[2].

الدليل الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فهذه الآية نزلت فيمن أطاع من شرع تشريعا لم يأذن به الله تعالىٰ في الأكل والشرب، يقول الطبري: «وأما قوله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فإنه يعني: وإن أطعتموهم في أكل الميتة، وما حرم عليكم ربكم . . . وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، يعني: إنكم إذا مثلهم، إذ كان هؤلاء يأكلون الميتة استحلالا، فإذا أنتم أكلتموها كذلك، فقد صرتم مثلهم مشركين، واختلف أهل العلم في هذه الآية: هل نسخ من حكمها شيء أم لا؟ فقال بعضهم: لم ينسخ منها شيء، وهي محكمة فيما عنيت به، وعلىٰ هذا قول عامة أهل العلم»[3]، ويقول ابن كثير: «قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾، أي: حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلىٰ قول غيره، فقدمتم عليه غيره، فهذا هو الشرك»[4]، ويقول السمعاني:

---

(١) أخرجه الترمذي، رقم (٣٠٩٥)، والطبري في تفسيره (١١/ ٤١٧)، واللفظ له.

(٢) انظر: تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة، للمؤلف (١٠٥).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٩/ ٥٣١).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٣٢٩).

قوله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾، يعني: باستحلال الميتة، قال الزجاج: في هذا دليل علىٰ أن استحلال الحرام، وتحريم الحلال يوجب الكفر»[1].

الدليل الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقد اختلف العلماء في معنىٰ هذه الآيات علىٰ قولين[2]:

القول الأول: أن المراد بها الرجل الذي جعل دينه ما يهواه، فكلما هوي شيئا ركبه وفعله، وهذا القول مروي عن ابن عباس وعن قتادة.

القول الثاني: أن المراد بها الرجل الذي جعل تحديد معبوده قائما علىٰ ما يهواه ويحبه، فإن أحب أن يجعل حجرا إلها له جعله، وإن أحب أن يجعل شجرة إلها جعلها، وهذا القول مروي عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة، قال ابن عباس في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]، قال: «كان الرجل يعبد الحجر الأبيض زمانا من الدهر في الجاهلية، فإذا وجد حجرا أحسن منه يعبد الآخر، ويترك الأول»[3].

والصحيح الذي يدل عليه كلام جمهور المفسرين أن المراد بتلك الآيات أن جنس الكفار لا يراعي الشريعة ولا أحكامها فلا يهوىٰ شيئا إلا فعله، ومن ذلك أنه قد يحدد ما يعبده علىٰ حسب هواه، وكلامهم يدل علىٰ

---

(١) تفسير القرآن الكريم (٢/ ١٤٠).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٢١/ ٩٢)، والبسيط في التفسير، الواحدي (٢٠/ ١٤٨).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، رقم (١٥١٩٩).

أنها شاملة للحالة المعروفة عند بعض العرب من أنهم يعبدون من الأحجار ما يهوونه ويرغبون فيه، من غير حجة ولا اعتقاد ولا مسوغ، يقول ابن جرير: «يعني تعالىٰ ذكره: ﴿أَرَءَيْتَ﴾، يا محمد ﴿مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ﴾، شهوته التي يهواها؛ وذلك أن الرجل من المشركين كان يعبد الحجر، فإذا رأىٰ أحسن منه رمىٰ به، وأخذ الآخر يعبده، فكان معبوده وإلهه ما يتخيره لنفسه»(١)، ويقول في الآية الثانية: «وأولىٰ التأويلين في ذلك بالصواب قول من قال: معنىٰ ذلك: أفرأيت يا محمد من اتخذ معبوده هواه، فيعبد ما هوي من شيء دون إله الحق الذي له الألوهة من كل شيء، لأن ذلك هو الظاهر من معناه دون غيره»(٢).

الفرق بين شرك الطاعة والتقليد المذموم:

ثمة فروق كثيرة بين شرك الطاعة، وما يقع فيه أصحاب التقليد المذموم، ويتبين ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المقلد لم يجعل من قلده مشرعا للأحكام، ومغيرا لما شرعه الله، وإنما جعله مبينا للأحكام ومحصلا لها، فحقيقة التقليد ترجع إلىٰ أن المقلد يدعي بأنه ليس أهلا لفهم النصوص الشرعية، وأن من قلده أعلم بها منه، وأقدر علىٰ تحصيل الأحكام التي تتضمنها، فيتبعه لأجل هذا المعنىٰ، وليس لأجل أنه يملك أن يشرع من دون الله تعالىٰ، ويحلل ويحرم من دونه، فظهر الافتراق بين حقيقة التقليد، وحقيقة شرك الطاعة.

فإن قيل: بعض المقلدة إن عرضت عليه النصوص الشرعية لم يأخذ بها، وقدم علىٰ الأخذ بها قول إمامه.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٧/ ٤٥٩).

(٢) المرجع السابق (٢١/ ٩٢).

قيل: لا شك أن صنيعه ذلك مذموم، خاصة إذا كانت دلالة النص الشرعية بينة الظهور، ومع ذلك فلا يصح أن يحكم عليه بشرك الطاعة؛ لأنه إنما أعرض عن النص إلىٰ قول إمامه لاعتقاده أنه أفهم للنص الشرعي منه وليس لاعتقاده أن إمامه يمكن أن يشرع من دون الله، أو أن الله أعطاه حق التشريع.

الوجه الثاني: أن المقلد لا يتبع مقلده طاعة مطلقة، وإنما يقلده فيما يجهله من أحكام الشريعة، وإلا فإنه في أصول الدين الكبرىٰ لا يقلد فيها أحدا، وإنما يعتمد علىٰ ما هو مستقر في الفطر، وما هو ظاهر من الدلالات العقلية المتضمنة في نصوص الكتاب والسنة، فهو ليس في حاجة إلىٰ أن يقلد فيها أحدا من الناس.

ومع ذلك فبعض الغلاة من المتمذهبة قد بلغ درجة عالية من الغلو توصله إلىٰ الوقوع في شرك الطاعة، وفي تصوير حال بعضهم يقول ابن تيمية: «كثير من المتفقهة، وأجناد الملوك، وأتباع القضاة، والعامة المتبعة لهؤلاء يشركون شرك الطاعة، وقد قال النبي ﷺ لعدي بن حاتم لما قرأ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾، فقال: يا رسول الله ما عبدوهم. فقال: «ما عبدوهم، ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم، وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم»، فتجد أحد المنحرفين يجعل الواجب ما أوجبه متبوعه، والحرام ما حرمه، والحلال ما حلله، والدين ما شرعه، إما دينا وإما دنيا، وإما دنيا ودينا، ثم يخوف من امتنع من هذا الشرك، وهو لا يخاف أنه أشرك به شيئا في طاعته بغير سلطان من الله»[(١)].

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٩٨).

ويقول: «من يتعصب لمالك أو الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة، ويرىٰ أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه دون قول الإمام الذي خالفه، فمن فعل هذا كان جاهلا ضالا؛ بل قد يكون كافرا؛ فإنه متىٰ اعتقد أنه يجب علىٰ الناس اتباع واحد بعينه من هؤلاء الأئمة دون الإمام الآخر، فإنه يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل»(١)، ومقصوده بهذا من يجعل كلام إمامه مرجعا يحاكم إليها أقوال الآخرين.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب أثرين وحديثا.

ومن الملاحظ أن المؤلف لم يذكر بعض النصوص التي تدل علىٰ فكرة الباب بشكل مباشر ودقيق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فهذه الآية أولىٰ بالذكر من غيرها؛ لأن دلالتها ظاهرة جدا في شرك الطاعة.

ولو أن المؤلف ذكر الآية التي تضمنها حديث عدي بن حاتم لكان ذلك أكمل في الاستدلال؛ لأن الآية ظاهرة في الدلالة علىٰ شرك الطاعة بنفسها، وبما ذكره أئمة السلف في تفسيرها، ولأن حديث عدي فيه إشكال من جهة ثبوته، والاستدلال بالآية ليس في حاجة إلىٰ حديث عدي.

النص الأول: قال ابن عباس: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولون: قال أبو بكر وعمر».

يبدو أن المؤلف نقل هذا الأثر من كلام ابن تيمية أو ابن القيم، لأن

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٢/ ٢٤٨).

هذا التركيب يوجد في كتبهما[(١)]، وأما المنقول في المصنفات المسندة، فهو بألفاظ أخرىٰ، منها: «أراهم سيهلكون، أقول: قال النبي ﷺ، ويقول: نهىٰ أبو بكر وعمر»[(٢)]، وللأثر ألفاظ أخرىٰ.

وهذا الأثر قاله ابن عباس رضي الله عنهما لمن ناظره في متعة الحج، وكان ابن عباس يأمر بها، ويرىٰ مشروعيتها، فاعترض عليه بعضهم- عروة ابن الزبير-بأن أبا بكر وعمر نهيا عنها، وهما أعلم منك وأحق بالاتباع، فقال كلامه ذلك[(٣)].

وهذا الإنكار الشديد من ابن عباس يدل علىٰ ضرورة تجريد الاتباع لله ورسوله ﷺ، وألا يترك ما ثبت بالشرع لقول أحد من الناس مهما كانت منزلته، وقد تتابع الفقهاء في الاستدلال بهذا الأثر علىٰ المعنىٰ السابق[(٤)].

وفي كلام ابن عباس عبرة بالغة، فإنه أنكر ذلك الإنكار الغليظ علىٰ من عارض دلالة النصوص بقول أبي بكر وعمر، فيكف بمن يعارضها أو يترك دلالتها بقول من هو أدنىٰ منهما منزلة وعلما ودينا؟

ووجه الدلالة من هذا الأثر أن ابن عباس حكم علىٰ من عارض النصوص بقول أحد من البشر بذلك الحكم، فكيف بمن أطاع أحدا من البشر في تغيير ما أحله الله أو حرمه؟

النص الثاني: قال أحمد بن حنبل: عجبت لقوم عرفوا الإسناد وصحته يذهبون إلىٰ رأي سفيان، والله تعالىٰ يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٢١٥)، والصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٣).

(٢) رواه أحمد (٢٢٧٧)، والبزار في مسنده (٥٠٥٢) وغيرهما.

(٣) لإنكار ابن عباس وابن عمر قصة ذكرها ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (٢٦/ ٢٧٩).

(٤) انظر: المغنىٰ، ابن قدامة (٣/ ١٢٣)، والفروع، ابن مفلح (٣/ ٢٢٧).

أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾. أتدري ما الفتنة؟ الفتنة: الشرك، لعله إذا رد بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيغ فيهلك.

يبدو أن المؤلف نقل هذا الأثر من كتب ابن تيمية بالمعنىٰ، وأصله موجود في الإبانة الكبرىٰ(١)، وقد ذكره ابن تيمية، فقال: «قال أبو طالب المشكاني، وقيل له -يعني: للإمام أحمد-: إن قوما يدعون الحديث ويذهبون إلىٰ رأي سفيان وغيره، فقال: أعجب لقوم سمعوا الحديث، وعرفوا الإسناد وصحته، يدعونه ويذهبون إلىٰ رأي سفيان وغيره، قال الله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وتدري ما الفتنة؟ الكفر، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾، فيدعون الحديث عن رسول الله ﷺ، وتغلبهم أهواؤهم إلىٰ الرأي»(٢).

ومعنىٰ كلام الإمام أحمد ظاهر، فإنه يتحدث عن قوم لديهم علم أو آلة العلم، ومع ذلك يقلدون بعض العلماء، ولا يحرصون علىٰ التفقه فيما عندهم من العلم الصحيح، فبين الإمام أحمد أن أولئك يشملهم الوعيد الذي توعد الله به المنافقين، الذين يتسللون لواذا عن رسول الله ﷺ، وبين أن الوعيد الذي توجه إليهم نوعان: الوقوع في الفتنة، وفسرها بالكفر، ومعنىٰ الآية أن الله يظهر كفر المنافقين، والثاني: حصول العذاب الأليم، ومما يدل علىٰ ذلك ما نقله عنه الأثرم أنه قال: «قوم يفتون هكذا يتقلدون قول الرجل، ولا يبالون بالحديث»(٣).

---

(١) الإبانة الكبرىٰ، ابن بطة (١/ ٢٦٠).

(٢) الصارم المسلول (٢/ ١١٦)، وانظر: أصول الفقه، ابن مفلح (٣/ ٩٩٩).

(٣) نقلها ابن مفلح في أصول الفقه (٣/ ٩٩٩)، وانظر أقوالا أخرىٰ في المعنىٰ نفسه: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٤١١١).

وهذا يدل علىٰ أن الإمام أحمد يحرم التقليد علىٰ من هو قادر علىٰ البلوغ إلىٰ العلم الصحيح بنفسه، وليس في كلام الإمام أحمد تحريم التقليد في كل الأحوال.

وتحريم التقليد عند ظهور الحق، أو علىٰ القادر علىٰ البلوغ إلىٰ العلم ليس خاصا بالإمام أحمد، بل هو أمر مستفيض عن الأئمة الأربعة وغيرهم.

يقول الإمام أبو حنيفة: «إذا جاء الحديث عن الرسول ﷺ فعلىٰ الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة فعلىٰ الرأس والعين، وإذا جاء عن التابعين، فنحن رجال وهم رجال»(١).

ويقول الإمام مالك: «كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ»(٢).

وقال الربيع: «سمعت الشافعي يقول: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ، فقولوا بسنة رسول الله ﷺ، ودعوا ما قلت»(٣)، واستفاض عنه أنه قال: «إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإذا صح الحديث، فاضربوا بقولي الحائط»(٤).

تنبيه:

استدل الإمام أحمد بآية نزلت في المنافقين علىٰ بعض عصاة المسلمين، وهو لا يقصد أن الصنفين يتساويان في الحكم، وإنما يقصد

(١) رواه البيهقي في المدخل إلىٰ السنن (٤٠)، قال السمعاني: «هذا قول ثابت عنه»، قواطع الأدلة (١/ ٣٧).
(٢) القول المؤمل في الرد إلىٰ الأمر الأول: أبو شامة (٦٥).
(٣) رواه البيهقي في المدخل إلىٰ السنن (٢٤٩).
(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/ ١٥).

أنهما يشتركان في أصل الذم والوعيد، وليس مقداره وطبيعته.

وهذه مسألة مشهورة عند العلماء، حاصلها: كيف يستدل بالنصوص الواردة في الكفار وأحوالهم علىٰ المسلمين وأحوالهم؟

والجواب عن هذا يتحصل في أن المراد بذلك الاستدلال: بيان الاشتراك في أصل الذم والوعيد، وليس إثبات المساواة وفي الحكم وفي العقوبة.

وقد نبه علىٰ هذا المعنىٰ عدد من العلماء، يقول ابن عبد البر بعد أن ذكر الآيات التي جاءت في ذم المشركين في تقليدهم لآبائهم: «قد احتج العلماء بهذه الآيات في إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين التقليدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجل فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر في مسألة دنياه فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملوما علىٰ التقليد بغير حجة؛ لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضا، وإن اختلفت الآثام فيه»[1].

النص الثالث: عن عدي بن حاتم أنه سمع النبي ﷺ يقرأ هذه الآية: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَـٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، فقلت له: إنا لسنا نعبدهم. قال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله، فتحلونه؟ فقلت: بلىٰ، قال: فتلك عبادتهم»[2] رواه أحمد والترمذي وحسنه.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٢٢).

(٢) رواه الترمذي، رقم (٣٠٩٥)، والطبري في تفسيره (١١/ ٤١٧)، والبيهقي في السنن (١٠/ ١١٦)، وحسنه ابن تيمية في الفتاوىٰ (٧/ ٦٧)، والألباني في غاية المرام (٦).

قوله: «**لسنا نعبدهم**»، هذا ظن من عدي ﷺ، بأن العبادة محصورة في فعل الطاعات المعهودة، كالطواف والسجود والذبح وغيرها، فبين له النبي ﷺ أن مفهوم العبادة أوسع مما ظنه، وأنه يدخل فيه اتباع التشريع من دون الله، فمن اتبع غيره من البشر في التشريع الذي يضعه، وترك تشريع الله، فقد وقع في عبادته واتخاذه ربا.

وعلىٰ فرض أن حديث عدي ضعيف، فقد جاء عن عدد من الصحابة، كحذيفة بن اليمان وابن عباس، وعدد من التابعين وغيرهم،كالضحاك بن مزاحم والحسن البصري والسدي تفسير اتخاذ الأرباب في هذه الآية بأنه طاعتهم في التشريع من دون الله[(١)]، وتوارد علىٰ ذلك المفسرون بما يشبه الإجماع بينهم.

فقد روي عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، كانوا يعبدونهم؟ قال: «لا، كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه»[(٢)].

وقوله في جواب السائل: «لا» لا يقصد نفي معنىٰ العبادة من الأصل، لأن ذلك نص الآية صريحا، فلا يتصور أن يقصد حذيفة نفي ما صرح الله تعالىٰ بذكره، وإنما يقصد توسيع مفهوم العبادة، وأنه ليس محصورا في العبادات العملية المعروفة، كالصلاة والصيام وغيرهما.

ويفسر هذا المعنىٰ قوله الآخر الذي جاء فيه: «قيل لحذيفة: أرأيت قول الله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ﴾، قال: «أما إنهم لم يكونوا يصومون لهم، ولا يصلون لهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا

(١) انظر أقوالهم في تفسير الطبري (١١/ ٤٠٩-٤١١).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١١/ ٤١٨).

عليهم شيئا أحله الله لهم حرموه، فتلك كانت ربوبيتهم»[(١)]، فهذا القول يفسر مراده بالعبادة المنفية في كلامه السابق، فقد ذكر أنهم لم يصلوا لهم ولم يصوموا لهم، فذكر أهم الأعمال الظاهرة التي تمثل حقيقة العبادة المعروفة عند السائلين.

ومعنىٰ قوله: «فتلك ربوبيتهم»، أي: فتلك الربوبية التي حكم الله بها في كتابه، ولا يعني أنها خارجة عن حكم العبادة وحقيقتها الأساسية؛ لأن الله تعالىٰ حكم في الآية نفسها علىٰ من فعل ذلك بأنه عبد غيره.

فخلاصة ما يدل عليه كلام حذيفة أن مفهوم العبادة يدخل فيه الصلاة والصيام والتشريع، وأن الإخلال بواحد من هذه الأمور أو نحوها يدخل المرء في الإشراك بالله.

وقال أبو البختري: «أما إنهم لم يصلوا لهم، ولو أمروهم أن يعبدوهم من دون الله ما أطاعوهم، ولكنهم أمروهم فجعلوا حلال الله حرامه، وحرامه حلاله فأطاعوهم، فكانت تلك الربوبية»[(٢)].

تنبيه:

نبه ابن تيمية علىٰ أن طاعة المشرعين من دون الله ليست كفرا أكبر في كل الأحوال، وإنما تكون كفرا في بعض صورها، حيث يقول: «هؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا، حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله، يكونون علىٰ وجهين:

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١١/ ٤١٩).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم (١٨٦٣)، وعنه ابن حزم في الإحكام (٦/ ١٩٧).

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله، فيتبعوهم علىٰ التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، اتباعا لرؤسائهم مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل، فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركا - وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم-، فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين، واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله؛ مشركا مثل هؤلاء.

والثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال، وتحليل الحرام ثابتا، لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاص؛ فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب»[١].

ومعنىٰ تقريره هذا أن اتباع المشرعين من دون الله له حالتان:

الأولىٰ: أن يتبعهم في تشريعهم مسلما لهم بالتشريع، ومعتقدا صحته، فهذا كفر أكبر؛ لأنه في الحقيقة يتضمن الرضا بالتشريع من دون الله، واستحلال ما حرمه وتحريم ما أباحه، وهو يقتضي نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوقين.

الثانية: أن يتبعهم في تشريعهم اتباعا مجردا، ليس مبنيا علىٰ التسليم لهم بالتشريع، ولا مصدقا لصحته منهم، وإنما يتبعه شهوة أو مصلحة، فيفعل المحرم الذي استحله المشرع علىٰ أنه محرم في دين الله، فهذا ليس كفرا، وإنما هو معصية دون ذلك؛ لأنه لا يتضمن الرضا بالتشريع، ولا استحلال ما حرمه الله، ولا تحريم ما أباحه الله.

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٧٠).

ولكن الحالة الثانية لا بد أن تقيد بما ليس بكفر في ذاته، فإن تابعهم فيما هو كفر، فهو واقع في الكفر الأكبر؛ لأن الفعل يقتضي ذلك، وليس لأنه اتبع المشرعين.

وقول ابن تيمية في الحالة الأولىٰ: «أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله»، ليس تقييدا لحكم هذه الصورة بالعلم، بحيث إن التسليم بتشريع المشرعين من دون الله وتصديقهم، إذا كان نتيجة جهل لا يكون كفرا أكبر، وإنما كان ذكر العلم هنا لبيان الواقع، وليس لتقييد الحكم، فمن المعلوم أن حكم الفعل في الشرع لا يتعلق بعلم المكلف وجهله، وإنما يتعلق بطبيعته في نفسه، ودلالة النصوص الشرعية عليه.

فمعنىٰ كلام ابن تيمية أن اتباع المشرعين كان نتيجة علم بأنهم شرعوا من دون الله وبدلوا دينه، فمن اتبعهم علىٰ ذلك التشريع، فهو واقع في الشرك الأكبر، فالعلم متعلق بحقيقة فعلهم لا بحكم فعلهم، ومثال ذلك أن يقال: فلان الذي اتبع الساحر العابد للجن، وهو يعلم أنه يعمل بالسحر فاتبعه في سحره مع علمه بسحره وما يقوم به، فهو واقع في الشرك، فذكر العلم هنا متعلق بحقيقة الفعل، وليس بحكمه، فنحن لا نقول: الأخذ بالسحر والتسليم للسحرة لا يكون شركا مع الجهل، بل هو شرك سواء كان المتبع للسحرة جاهلا أو عالما، وإنما نبين حقيقة فعله.

ومما يدل علىٰ أن ابن تيمية يعني ذلك أنه جعل القسم الثاني في الاتباع المجرد عن اعتقاد التشريع، ولم يجعله في الاتباع مع الجهل، فلو كان ذكر العلم في الحالة الأولىٰ قيدا للحكم لجعل الحالة الثانية في الجهل، ولكنه لم يفعل ذلك.

فائدة:

ما جاء في تفسير آية سورة التوبة من حديث عدي بن حاتم، وما جاء فيها عن الصحابة والتابعين يدل علىٰ أمرين مهمين من مسائل العقيدة، هما:

الأمر الأول: أن مفهوم العبادة لا يشترط فيه اعتقاد ربوبية من دون الله تعالىٰ استقلالا أو تأثيرا في قدرة الله، فإنه لو كان يشترط فيها ذلك لما حكم علىٰ تشريع الأحبار والرهبان بالشرك، واتخاذ الأرباب من دون الله مع أن التشريع متعلق بالربوبية، لكون الأحبار والرهبان يعتقدون أنهم موكلون من عند الله(١).

الأمر الثاني: أنه لا يشترط في دخول الإسلام العلم التفصيلي بما يدخل في الشهادتين، وإنما يكفي العلم الجملي، فإن عدي بن حاتم أقر بالإسلام، وثبت له وصفه بلا شك، ولكنه مع ذلك لم يكن يعلم أن طاعة الرهبان في تحريم الحلال، وتحليل الحرام مما يناقض الشهادتين، وبين له النبي ﷺ ذلك ولم يحكم بكفره.

❋ ❋ ❋

(١) انظر في توضيح هذه الدلالة: تحقيق الإفادة بتحرير مفهوم العبادة، المؤلف (١٠١-١٠٧).

(٣٩)

بَابٌ

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾

[النساء: ٦٠]

توارد الشراح علىٰ أن مراد المؤلف بهذا الباب بيان حكم التحاكم إلىٰ غير شرع الله، الذي جاء به النبي ﷺ، فلما بين المؤلف حكم من أطاع العلماء والأمراء في مخالفة شرع الله عقبه ببيان حكم التحاكم إلىٰ غير شرعه سبحانه(١).

والأولىٰ من حيث الترتيب المنهجي أن يُذكر لطالب العلم أولا حكم «الحكم بغير ما أنزل الله»، ويقرر فيه بأن منه ما يصل إلىٰ الشرك الأكبر، ومنه ما ليس كذلك، ثم يعقب ذلك ببيان حكم من تحاكم إلىٰ غير ما أنزل الله، فمعرفة الموقف الشرعي من التحاكم إلىٰ غير الله مبنية علىٰ معرفة الحكم بغير شرع الله وأحواله وأقسامه.

والفرق بين الفرعين أن الحكم بغير ما أنزل الله فيه إنشاء للحكم وتأسيس له، والمتحاكم متلقٍ له وآخذ به، ومستجيب له، فهو ليس ممارسا للحكم من دون الله، وإنما متلق لذلك الحكم مستجيب له.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١١٠١/٢)، والقول المفيد، العثيمين (٣٣٤/٢).

ولأجل التلازم العميق بين قضية الحكم بغير ما أنزل الله، وبين التحاكم إلىٰ غير شرع الله سيكون الحديث في هذا الباب عن الأمرين معا:

الأمر الأول: الحكم بغير ما أنزل الله:

لا بد من التنبيه ابتداءً علىٰ أن الحكم بما أنزل الله معنىٰ عام يشمل كل الأحكام الشرعية المتعلقة بالدين، وليس خاصا بالحدود والفصل في الخصومات.

وهذا التنبيه من أوجب ما ينبغي لطلبة العلم الانتباه له، والاهتمام به، فإن كثيرا من المعاصرين إذا تحدث عن تطبيق الشريعة، أو الحكم بما أنزل الله تراه لا يذكر إلا الحدود والعقوبات، وأحكام فصل الخصومات، وكأن الشريعة ليست إلا هذه الأمور فقط، وهذا خلل كبير في التصور.

فيجب أن ندرك أن تطبيق الشريعة معنىٰ عام يشمل كل ما يتعلق بدين الناس ودنياهم، وأن الحكم بما أنزل الله معنىٰ عام كذلك، وهذا التصور يفيد كثيرا في التأصيل والبناء، وفي الحكم علىٰ الأحداث والمواقف والأشخاص.

والحكم بغير ما أنزل الله كثير الصور، ومتشعب الأشكال، ومختلف الأصناف، فلا بد قبل الولوج في تفاصيل أحكامه من التقدم بمقدمة يحرر فيه محل البحث في هذه القضية، ويكشف عن المناط الموجب للكفر الأكبر فيها.

ومن أكمل المسالك المنهجية التي يحرر فيها محل البحث أن تحدد معاقد الإجماع الظاهرة في هذه القضية.

وفي بيانها يقال: إن الحكم في حياة الناس لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون متعلقا بالأمور الإدارية الإجرائية التنظيمية والتجريبية المحضة، وهذا النوع من الأحكام يجوز فيه الحكم بما تعارف عليه الناس من صور العدل؛ فالإجماع مستقر عند العلماء علىٰ أن تحديد تلك الأمور راجع في أصله إلىٰ خبرات الناس ومعارفهم، ولا يشترط فيه إلا شرط واحد فقط، وهو ألا يكون متضمنا لشيء مخالف لأمر الشريعة.

وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ، وذكر أدلته يقول الأمين الشنقيطي: «يجب التفصيل بين النظام الوضعي الذي يقتضي تحكيمه الكفر بخالق السماوات والأرض، وبين النظام الذي لا يقتضي ذلك.

وإيضاح ذلك أن النظام قسمان: إداري، وشرعي، أما الإداري: الذي يراد به ضبط الأمور، وإتقانها علىٰ وجه غير مخالف للشرع، فهذا لا مانع منه، ولا مخالف فيه من الصحابة، فمن بعدهم، وقد عمل عمر رضي الله عنه من ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النبي ﷺ، ككتبه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط، ومعرفة من غاب ومن حضر ... مع أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، ولم يعلم بتخلف كعب بن مالك عن غزوة تبوك إلا بعد أن وصل تبوك ﷺ، وكاشترائه -أعني: عمر رضي الله عنه- دار صفوان بن أمية، وجعله إياها سجنا في مكة المكرمة، مع أنه ﷺ لم يتخذ سجنا، هو ولا أبو بكر، فمثل هذا من الأمور الإدارية التي تفعل لإتقان الأمور مما لا يخالف الشرع لا بأس به، كتنظيم شئون الموظفين، وتنظيم إدارة الأعمال علىٰ وجه لا يخالف الشرع، فهذا النوع من الأنظمة الوضعية لا بأس به، ولا يخرج عن قواعد الشرع من مراعاة المصالح العامة»(١).

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/٢٠٦).

الحال الثاني: أن يكون متعلقا بالأمور التشريعية، كأحكام الحدود والأنكحة والبيوع وغيرها، وفي هذه الأمور يجب علىٰ المسلمين أن يلتزموا فيها بما جاء تشريعه في نصوص الشريعة الغراء، فإن خالف مخالف في هذه الأحكام، وحكم بغير ما أنزل الله، فإن حكمه لا يخلو من مقامين:

المقام الأول: أن يكون حكمه ناتجا عن اعتقاد قلبي مخصوص يناقض وجوب حكم الله، أو عدله، أو أفضليته علىٰ غيره، والصور المندرجة ضمن هذا الاعتقاد متعددة، منها: الاستحلال، والتكذيب، واعتقاد تفضيل غير حكم الله علىٰ حكمه، أو مساواته، ونحو ذلك.

وهذا المقام كفر أكبر مخرج من الملة بالإجماع، وقد توارد عدد من العلماء علىٰ نقل الإجماع في تلك الصور، يقول ابن تيمية: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله علىٰ رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلا من غير اتباع لما أنزل الله، فهو كافر»[1].

المقام الثاني: ألا يكون الحكم بغير ما أنزل الله ناتجا عن اعتقاد قلبي مخصوص، وإنما ناتج عن كسل وتهاون، أو إعراض عن حكم الله، لغرض من الأغراض الدنيوية مع اعتقاد وجوب حكم الله وعدله وأفضليته، كحب المال والجاه، أو لأجل القرابة والنسب، وغير ذلك، فالحاكم في هذه الصورة لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون حكمه مفردا صادرا عن هوىٰ مجرد، وليس ناتجا عن تشريع وتقنين، كأن يحكم في قضية ما، لأجل مال دفع له فقط

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٣٠).

من غير أن يكون صادرا عن تشريع عام في تلك القضية، أو يحكم في عدة قضايا من أجل علاقة حياتية، ولا فرق في هذه الصورة بين الحكم في قضية واحدة أو عدد من القضايا، والمناط المؤثر فيها هو كونها صادرة عن هوىٰ مجرد، وليست عن تشريع عام، وتقنين شامل.

والحكم في هذه الصورة ليس كفرا أكبر بالإجماع، وإنما هو في درجة كبائر الذنوب، وفي حكاية الإجماع علىٰ هذه الصورة يقول ابن عبد البر: «أجمع العلماء علىٰ أن الجور في الحكم من الكبائر لمن تعمد ذلك عالما به»[١]، فابن عبد البر هنا لا يتحدث عن كل مخالفة لحكم الله، وإنما يتحدث عما يعدا جورا وظلما.

وقد تواردت مقالات العلماء علىٰ التصريح بعدم التكفير بمثل هذه الصورة، يقول ابن تيمية: «فمن لم يلتزم تحكيم الله ورسوله فيما شجر بينهم، فقد أقسم الله بنفسه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزما لحكم الله ورسوله باطنا وظاهرا، لكن عصىٰ واتبع هواه، فهذا بمنزلة أمثاله من العصاة»[٢]، ويقول ابن القيم: «الصحيح أن الحكم بغير ما أنزل الله يتناول الكفرين، الأصغر والأكبر، بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هذه الواقعة، وعدل عنه عصيانا، مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا كفر أصغر، وإن اعتقد أنه غير واجب، وأنه مخير فيه، مع تيقنه أنه حكم الله، فهذا كفر أكبر، وإن جهله وأخطأه، فهذا مخطئ، له حكم المخطئين»[٣].

---

(١) التمهيد لما في موطأ مالك من الأسانيد (٥/ ٧٤).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٣١)، وانظر: مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ٣٨٨)، وشرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (٣٢٣).

(٣) مدارج السالكين (١/ ٣٤٦).

الصورة الثانية: أن يكون الحكم صادرا عن تشريع منظم، وتقنين شامل، وليس عن مجرد هوىٰ، ورغبة مفردة، بحيث يكون لدىٰ الحاكم دستور منظم، يتضمن أحكاما تناقض حكم الله وتخالفه أو توافقه، فالعبرة أن يكون لديه مرجع ملزم ليس منطلقا من شرع الله تعالىٰ، وهذه الصورة تسمىٰ صورة التشريع من دون الله تعالىٰ.

وترجع حقيقة التشريع إلىٰ أنه: وضعُ وإنشاء مجموعة من الأحكام والقواعد الكلية التي يجب التزامها في الحكم في حياة الناس وضبط سلوكهم، وتكون مرجعا في الأقضية، فالتشريع من دون الله في حقيقته استبدال بمرجعية الشريعة غيرها.

ومن خلال هذا المفهوم يتبين أن التشريع له أربع خواص أساسية:

الخاصية الأولىٰ: **المرجعية**، والمقصود بهذه الخاصية أن تكون قواعد التشريع وأحكامه مرجعا يتحاكم الناس إليه، ويصدرون منه في أعمالهم، وقاعدة معتبرة في فصل النزاعات فيما بينهم، وينطلقون منها في الحكم علىٰ المواقف والسلوك، ومادة واضحة المعالم يمكن للناس أن يتعلموها ويعلموها، ويقيسوا عليها، ويفرعوا عنها.

وهذه الخاصية هي في الحقيقة أهم خاصية في التشريع، سواء اعتقدها المشرع أو لم يعتقدها، فهي تحقق جوهره، وتبني كيانه المميز له عن غيره، وباقي الخواص فروع عنها، ومتممة لها.

وتحقق المرجعية في التشريع بالتصريح بذلك، أو بوضع التشريع والدستور الملزم، أو بالإعراض الكلي عن الحكم بما أنزل الله، فمن أعرض إعراضا كليا عن الحكم بما أنزل الله فهو في حكم من استبدل بمرجعية الشريعة غيرها.

الخاصيّة الثانية: الشمول، والمقصود بهذه الخاصية أن قواعد التشريع وأحكامه تستوعب كل الصور المندرجة ضمن نطاقها أو أكثرها، فحكمها عام لكل ما يدخل في المفاهيم المتعلقة بها.

والشمول في التشريع نوعان: شمول في القضايا، بحيث إن التشريع يكون شاملا لعدد غير قليل من القضايا المتعلقة بحياة الناس، كالبيع والشراء والأنكحة والأقضية وغيرها.

وشمول في أفراد القضية نفسها، بحيث إن التشريع يكون شاملا لكل الصور والأمثلة الواقعة في البيع مثلا، أو النكاح أو الحدود، ونحو ذلك.

الخاصية الثالثة: الاستقرار، والمقصود بهذه الخاصية: أن قواعد التشريع وأحكامه تتصف بالثبات والاستمرار، بحيث يكون الأصل الأخذ بها دائما، ويترتب عليه حصول القبول والرضا والتوافق عليه والانقياد له، إلا إذا حدث عليها تغير طارئ، فهي تتصف بالديمومة والبقاء، وتغييرها يتطلب جهدا ووقتا كبيرا.

الخاصية الرابعة: الإلزام، والمقصود بهذه الخاصية أن قواعد التشريع وأحكامه تتصف بوجوب الأخذ بها وحتمية الالتزام بها، بحيث إن القاضي الناظر في أحوال الناس وسلوكهم لا يحق له أن يخرج عنها، ولا أن يخالفها، ويحق للمعارضين له أن يحاكموه إليها، ويلزموه بالرجوع إلىٰ مقتضياتها.

فهذه الخواص الأربع متىٰ ما اجتمعت في حكم ما فهو تشريع من التشريعات، سواء كان مكتوبا في أوراق أو غير مكتوب، فلا يشترط في القضاء علىٰ حكم ما بأنه تشريع أن يكون مكتوبا.

وسواء كان التشريع مأخوذا من نماذج سابقة، أو غير مأخوذ، فلا فرق

بين أن يأخذ أناس من المسلمين تشريعاتهم من الأديان السابقة، كاليهودية والنصرانية والهندوسية، أو من الأنظمة الوضعية،كالنظام الفرنسي أو الأمريكي أو الروسي، وبين أن يقوموا بأنفسهم بصياغة قواعد وأحكام تشريعية مستقلة، فالحكم في كل تلك الصور واحد، ما دامت متصفة بتلك الخواص الأربع.

وبهذه الخواص يظهر الفرق بين الأحكام التي تفرضها الدولة علىٰ الناس، وهي مخالفة للشريعة، مثل المكوس والضرائب والجمارك علىٰ البضائع، وبين ما تجعله تشريعا يعد مرجعا للناس، وحكما ملزما لهم شاملا، ففي الحالة الأولىٰ لا يكون فعل الدولة كفرا؛ لأنه ليس تشريعا، وإنما هو من جنس الكبائر المجردة، ولهذا لم يكفر العلماء الملوك والأمراء الذين فرضوا المكوس علىٰ الناس؛ لكونهم لم يجعلوا ذلك تشريعا يعد مرجعا للناس يتحاكمون إليه في حياتهم، وفي الحالة الثانية كفر أكبر، لأنها من جنس التشريع والتقنين.

فتلك الخواص تكشف الفرق الجوهري بين الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ جهة التشريع، وبين الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ جهة التكاسل والإعراض المجرد، فالفرق بين الصورتين راجع إلىٰ الاختلاف في الحقيقة والماهية، وليس إلىٰ مجرد الكثرة والقلة، ولا إلىٰ مجرد الكتابة في الأوراق وعدم الكتابة.

حكم التشريع من دون الله:

وهذه الصورة -أعني: الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ جهة التشريع- من أكثر الصور التي وقع فيها الاضطراب والالتباس عند كثير من المعاصرين، فقد تداخلت عليهم الأدلة، وتشابكت عندهم المناطات، وأضحىٰ بعض

منهم يستدل بأدلة لا علاقة لها بمحل البحث، ويقرر مناطات مختلفة عما يريد أن يتحدث عنه.

وكلام أئمة السلف المتقدمين في هذه الصورة قليل، لعدم وجودها في زمانهم، ولكن ذلك لا يعني أنهم مقصرون في علمهم وتقريراتهم، ولا أنهم لم يقدموا من التقريرات والأحكام ما يكشف عن حقيقة هذا الحكم، وإنما غاية ما يعني أن حديثهم المباشر والصريح فيها ليس كثيرا، بل لا يكاد يوجد.

وهذا الحال ليس خاصا بتلك الصورة، بل هناك صور كثيرة في البيوع والأنكحة والجنايات ليس لأئمة الإسلام المتقدمين فيها حديث مباشر، لعدم وجودها في زمانهم، ومع ذلك استطاع المتأخرون من العلماء تحرير القول فيها بناء علىٰ ما قدمه المتقدمون من علوم وأصول كلية.

وأول حدوث لصورة التشريع في الأحكام في تاريخ الإسلام كان في زمن التتار، فإنهم أقاموا تشريعا خاصا بهم، وألزموا به الناس، يسمىٰ: «الياسق»، وهو تشريع وضعه جنكيز خان، ملك التتار، وقرر فيه أحكاما وقواعد جعله أبناؤه وأتباعه من بعده دستورا لهم يلتزمون بها في أحكامهم بين الناس، يقول القلقشندي في وصفه: «الذي كان عليه جنكز خان في التدين، وجرىٰ عليه أعقابه بعده، الجري علىٰ منهاج ياسة التي قررها، وهي قوانين خمنها من عقله، وقررها من ذهنه، رتب فيها أحكاما، وحدد فيها حدودا، بما وافق القليل منها الشريعة المحمدية، وأكثرها مخالف لذلك، سماها الياسة الكبرىٰ، وقد اكتتبها وأمر أن تجعل في خزانته تتوارث عنه في أعقابه، وأن يتعلمها صغار أهل بيته»[١].

(١) صبح الأعشىٰ (٤/ ٣١٤)، وانظر: البداية والنهاية، ابن كثير (١٣/ ١١٨).

وبعد أن ظهر هذا التشريع تحدث عدد من العلماء في صورة الحكم بغير ما أنزل الله علىٰ جهة التشريع، بكلام صريح مباشر.

الأدلة الشرعية علىٰ كفر التشريع من دون الله:

تضافرت عدد من الأدلة الشرعية علىٰ إثبات أن التشريع من دون الله كفر أكبر عملي، مخرج من الملة، ويمكن تحصيل قدر من أهم تلك الدلالات في الأنواع التالية(١):

النوع الأول: تفرد الله بالحكم، ومعنىٰ هذا النوع أن الله تعالىٰ هو المتفرد بالحكم، والفصل في المنازعات والمخاصمات، وتفرده ذلك شامل لقسمين من الأحكام:

القسم الأول: الحكم الكوني، فلا يحكم في الأمور الكونية إلا الله، ولا يفصل فيه إلا الخالق سبحانه، ويدل علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا۟ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُوا۟ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَآ أُغْنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧].

القسم الثاني: الحكم الشرعي «التشريعي»، أي: إنه لا يشرع للناس الأحكام التعبدية، ولا يفصل في شؤون العبادات، والمخاصمات إلا الله تعالىٰ، وقد جاء هذا المعنىٰ في عدد من النصوص، كما في قوله تعالىٰ علىٰ لسان يوسف عليه السلام: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ

---

(١) علىٰ عدد من الأدلة التي ستذكر هنا اعتراضات مشهورة، وذكرها في هذا السياق يطيل البحث ويخرج الشرح عن سياقه، وذكرها ومناقشتها مذكور في الكتب المفردة في قضية التشريع.

وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يُوسُف: ٤٠].

فهذه الآية جاءت في سياق إنكار يوسف عليه السلام علىٰ عبدة الأصنام، ومن المعلوم أن المشركين كانوا يتعلقون بأصنامهم في عباداتهم المحضة، وفي التشريعات المتعلقة بالشؤون الحياتية كلها أو بعضها، كالأنكحة والذبائح والبيوع وغيرها، فبين لهم يوسف عليه السلام أن الحكم كله لله تعالىٰ، فكما أنه لا يأمر ولا ينهىٰ ولا يشرع العبادات المحضة إلا الله، فكذلك لا يأمر ولا ينهي ولا يشرع في البيوع والأنكحة والأقضية والحدود إلا الله تعالىٰ.

فالحكم الذي بيّن يوسف عليه السلام أن الله متفرد به من دون الخلق هو الحكم المطلق الشامل لكل ما يتعلق بالدين من تشريعات علىٰ اختلاف أنواعها، ولهذا قال بعدها: «أمر ألا تعبدوا إلا إياه»، إشارة منه وتنبيه علىٰ أن الحكم الذي تفرد الله به داخل في مفهوم العبادة لله وحده.

وفي ذكر يوسف لمفهوم العبادة مع ذكر انفراد الله بالحكم دليل علىٰ أن هناك تلازما بين انفراد الله بالعبادة، وبين انفراده بالتشريع، فدلالة ذلك الدليل مركبة إذن من معنىٰ الانفراد، ومن التلازم بين التشريع والعبادة.

فكما أن تدخل الناس في تشريع العبادات المحضة، كالصلاة والصيام والحج يعد تدخلا فيما تفرد الله به، ويدخل في دائرة الشرك الأكبر، فكذلك تدخل الناس في تشريع أحكام البيوع والأنكحة والحدود والأطعمة وغيرها، يعد تدخلا فيما تفرد الله به، ويدخل في دائرة الشرك الأكبر؛ لأن كلا منهما يشمله معنىٰ الحكم الذي اختص الله به وتفرد به عن المخلوقات.

وقد فسر عدد من العلماء الحكم في هذه الآية بما يتعلق بالدين وتشريعاته، يقول الواحدي: «إن الحكم إلا لله»، أي: ما الفصل والأمر والنهي إلا لله»[(١)]، ويقول البغوي: «إن الحكم»، ما القضاء والأمر والنهي إلا لله»[(٢)]، ويقول ابن الجوزي: «إن الحكم»، أي: ما القضاء والأمر والنهي إلا له»[(٣)].

وقد جعل بعض المفسرين معنىٰ الحكم في هذه الآية راجعا إلىٰ الحكم الكوني، وليس الحكم الشرعي، كما صنع ابن عطية والقرطبي[(٤)].

ولكن هذا الصنيع غير صحيح؛ لأنه مخالف لسياق الآية وتركيبها، ومخالف لما هو معروف من طبيعة تعلق المشركين بأصنامهم، وأنهم كانوا يتحاكمون إلىٰ سدنتها في خصوماتهم، كما سيأتي ذكره بعد قليل.

وإذا تأملنا النصوص التي جاءت في تفرد الله بالحكم التشريعي لا نجد فرقا مؤثرا في التركيب والدلالة بينها وبين النصوص التي جاءت في تفرد الله بالحكم الكوني القدري، فإذا كانت منازعة الله في الحكم الكوني كفرا أكبر، فكذلك منازعة الله في الحكم التشريعي كفر أكبر، فإذا كنا نحكم علىٰ الادعاء بأن التصرف في الكون، وإمكان تغيير معالمه وسننه بأنه كفر أكبر، إلا إذا أعلمنا الله بأنه أقدر بعض الخلق وأذن له كما هو الحال في الملائكة، فكذلك يجب أن نحكم علىٰ الادعاء بأن التصرف في حكم الله التشريعي، وإمكان تغيير أحكامه، وتحريف سننه ونظامه، بأنه كفر

(١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٥٤٧).
(٢) معالم التنزيل (٤/ ٢٤٣).
(٣) زاد المسير (٤/ ٢٢٦)، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (٣/ ١٦٤)، والبحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (٦/ ٢٧٨)، وفتح القدير، الشوكاني (٣/ ٣٣).
(٤) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية (٣/ ٢٤٦)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٩/ ١٩٢).

أكبر، إلا إذا أعلمنا الله بأنه أقدر شيئا علىٰ ذلك وأذن له، ودون ذلك خرط القتاد.

وقد استدل عدد العلماء بعموم النصوص الواردة في تفرد الله بالحكم الكوني علىٰ وجوب تفرد الله بالحكم التشريعي، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول الأمين الشنقيطي: «قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، «إن» هي النافية، والألف واللام في الحكم هي للاستغراق، والعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب؛ لأن سبب نزول الآية في الحكم الكوني القدري، حيث قالوا له: عجل لنا العذاب، وأنزل علينا الآيات. فأخبرهم الله أن ذلك الحكم الكوني القدري من تعجيل العذاب وإنزال الآيات إنما هو لله وحده، هو الذي بيده ذلك، وعموم الآية يقتضي أن الحكم من حيث هو هو لله جل وعلا وحده، كذلك الحكم الشرعي له وحده. ويدل علىٰ دخول الحكم الشرعي: أنه قال في الآية: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾، لأن الفاصلين جمع الفاصل، وهو الذي يفصل الخصومة، وينصف بينها، ويحقق الحق بينها. ولا شك أن الحكم من حيث هو حكم، سواء كان شرعيا أو قدريا، فإنه لله وحده، فالأحكام القدرية له، لا يقع تحريك ولا تسكين، ولا خير ولا شر، ولا شيء كائن ما كان إلا بحكمه جل وعلا وقدرته ومشيئته. وكذلك الأحكام الشرعية لا تشريع لأحد ولا تحليل لأحد إلا له جل وعلا وحده، فالحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله؛ لأنه من المعلوم أنه لا تشريع إلا للسلطة العليا، والسلطة الحاكمة علىٰ السماوات والأرض هي التي لها الأمر والنهي والتشريع. فالتشريع لرب العالمين ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]، ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، فالحاكم هو الله،

والتشريع تشريع الله، والنبي ﷺ مبلغ عن الله شرعه لخلقه، والمشرع هو الخالق جل وعلا.

ويفهم من هذا أن من زين له الشيطان أن يكون مشرعا يحلل ويحرم، ويضع النظم والقوانين، ليحكمها في دماء الناس، وأموال الناس، وأعراضهم وعقولهم، أن هذا متمرد علىٰ نظام السماء، يحاول أن يجعل لنفسه خصوصية خالق السماوات والأرض، عتوا وتمردا علىٰ الله، فهو كافر»[(١)].

بل إذا تأملنا النصوص التي جاءت في تفرد الله في الخلق والملك والتدبير والرزق لا نجد فرقا في تركيبها ودلالتها عن النصوص التي جاءت في تفرد الله بالحكم والتشريع، فإذا كانت تلك الآيات دالة علىٰ أن منازعة الله في الخلق والملك والرزق داخلة في دائرة الكفر الأكبر، فإن آيات تفرد الله بالحكم دالة علىٰ ذلك، بلا فرق.

فحاصل دلالة هذا النوع -أعني: تفرد الله بالحكم- أن المشرع للأحكام، سواء في كل الأحكام أو في بعضها قد نازع الله في شيء مما تفرد به سبحانه دون البشر، ومن نازع الله فيما تفرد به، فقد وقع في الشرك والكفر.

النوع الثاني: الحكم بالكفر علىٰ من وقع في التشريع من دون الله، ومعنىٰ هذا النوع: أن الله تعالىٰ حكم علىٰ عدد من أصناف الناس بالكفر الأكبر بناء علىٰ وقوعهم في التشريع من دونه، ومن أولئك الأصناف:

---

(١) العذب النمير في مجالس الشنقيطي في التفسير (١/ ٣٦٩)، وانظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي (١/ ٧٥٣)، وتفسير القرآن العظيم -سورة الكهف- العثيمين (٥٤).

الصنف الأول: كفار العرب، فإن الله تعالىٰ نقل عنهم أنهم شرعوا من دونه تشريعا خاصا، غيروا به معالم دين إبراهيم، ونسبوه إلىٰ الله افتراء عليه، فقال تعالىٰ عنهم: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾ وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَاۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨، ١٣٩].

يقول ابن جرير الطبري في بيان المراد من هذه الآيات: «هذا خبر من الله تعالىٰ ذكره عن هؤلاء الجهلة من المشركين أنهم كانوا يحرمون ويحللون من قِبل أنفسهم، من غير أن يكون الله أذن لهم بشيء من ذلك، يقول تعالىٰ ذكره: وقال هؤلاء العادلون بربهم من المشركين جهلا منهم، لأنعام لهم وحرث: هذه أنعام، وهذا حرث حجر، يعني بالأنعام والحرث ما كانوا جعلوه لله ولآلهتهم التي قد مضىٰ ذكرها في الآية قبل هذه»(١).

ثم قال: «القول في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾، يقول تعالىٰ ذكره: وحرم هؤلاء الجهلة من المشركين ظهور بعض أنعامهم، فلا يركبون ظهورها، وهم ينتفعون برسلها ونتاجها، وسائر الأشياء منها، غير ظهورها للركوب، وحرموا من أنعامهم أنعاما أخر، فلا يحجون عليها، ولا يذكرون اسم الله عليها إن ركبوها بحال، ولا إن حلبوها ولا إن حملوا عليها»(٢).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٩/ ٥٧٧).

(٢) المرجع السابق (٩/ ٥٨١).

ثم بين الله تعالىٰ أن المشركين لم يكتفوا بالتشريع من دون الله في تغيير معالم ملة إبراهيم، وإنما تجاوزوا ذلك، وادعوا أن الله أمرهم بذلك، وشرعه لهم، فنسبوا فعلهم إلىٰ الله افتراء عليه تعالىٰ، واستدلالا علىٰ صحته ومشروعيته، يقول الطبري، : «وأما قوله: ﴿ٱفۡتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الأنعام: ١٣٨]، فإنه يقول: فعل هؤلاء المشركون ما فعلوا من تحريمهم ما حرموا، وقالوا ما قالوا من ذلك، كذبا علىٰ الله، وتخرصا بالباطل عليه، لأنهم أضافوا ما كانوا يحرمون من ذلك علىٰ ما وصفه عنهم جل ثناؤه في كتابه إلىٰ أن الله هو الذي حرمه، فنفىٰ الله ذلك عن نفسه، وأكذبهم، وأخبر نبيه والمؤمنين أنهم كذبة فيما يزعمون»(١).

والصنف الثاني: أهل الكتاب، فإنهم وقعوا في التشريع من دون الله كما قال تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، وقد جاء عن عدد من الصحابة، كحذيفة بن اليمان وابن عباس، وعدد من التابعين وغيرهم، كالضحاك بن مزاحم والحسن البصري والسدي: تفسير اتخاذ الأرباب في هذه الآية بأنه طاعتهم في التشريع من دون الله(٢)، وتوارد علىٰ ذلك المفسرون بما يشبه الإجماع بينهم.

وجاء في حديث عدي بن حاتم الطائي التفسير ذاته، فقد ذكر أنه حين سمع النبي ﷺ يقرأ قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، قال: قلت: يا رسول الله، إنا لسنا نعبدهم،

---

(١) المرجع السابق (٩/ ٥٨١ -٥٨٣).

(٢) انظر أقوالهم في تفسير الطبري (١١/ ٤٠٩-٤١١).

فقال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟» قال: قلت: بلىٰ. قال: «فتلك عبادتهم» »[١].

فإن كان الحديث صحيحا ثابتا فهو الحجة في تفسير اتخاذ الأرباب المذكور في الآية وأنه بمعنىٰ التشريع، وإن لم يكن صحيحا فتفسير الصحابة وأئمة السلف له بذلك كاف في بيان معناه.

والاستدلال بهذا النوع علىٰ التكفير بالتشريع من دون الله قائم علىٰ مقدمتين:

المقدمة الأولىٰ: أن ما وقع فيه المشركون وأهل الكتاب داخل في التشريع، وليس مجرد فعل مفرد، وهذا أمر ظاهر، فإنهم جعلوا تحديداتهم تلك تشريعا عاما لهم في أعمالهم، وجعلوه مرجعا لهم يرجعون إليه في الحكم علىٰ أفعالهم وصيروه قانونا لهم، وممن صرح بأن ما وقع فيه المشركون داخل في التشريع الشاطبي حيث يقول: «قال: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾، وهو اتباع الهوىٰ في التشريع، إذ حقيقته: افتراء علىٰ الله»[٢].

المقدمة الثانية: أن الله جعل ذلك التشريع ذاته موجبا للكفر، وكفار العرب وأهل الكتاب وقعوا في عدد من موجبات الكفر، من أشهرها وأعظمها: عبادة الأصنام، ومنها: ادعاء الولد لله، ومنها: التشريع من دون الله.

ومما يدل علىٰ أن وقوعهم في التشريع موجب للكفر قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٠٩٥)، والطبري في تفسيره (١١/٤١٧)، واللفظ له.

(٢) الاعتصام (١/٧٠)، وانظر المرجع ذاته (١/٢٣٨).

﴿لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١]، فهذه الآية تدل أن كفار العرب وقعوا في أمر مكفر موجب للعذاب، يقول الطبري في بيان معنىٰ ما وقعوا فيه: «يقول تعالىٰ ذكره: أم لهؤلاء المشركين بالله شركاء في شركهم وضلالتهم ﴿شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، يقول: ابتدعوا لهم من الدين ما لم يبح الله لهم ابتداعه ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٢١]، يقول تعالىٰ ذكره: ولولا السابق من الله في أنه لا يعجل لهم العذاب في الدنيا، وأنه مضىٰ من قيله إنهم مؤخرون بالعقوبة إلىٰ قيام الساعة، لفرغ من الحكم بينكم وبينهم بتعجيله العذاب لهم في الدنيا، ولكن لهم في الآخرة من العذاب الأليم، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١]، يقول: وإن الكافرين بالله لهم يوم القيامة عذاب مؤلم موجع»[(١)].

وظاهر كلام الطبري أن المراد بـ «من» في قوله: «شرعوا لهم من الدين»، «من» البيانية وليست التبعيضية، ومعنىٰ ذلك: أن التشريع نفسه يسمىٰ دينا، سواء نسبه المشرع إلىٰ الله أم لم ينسبه، وهذا المعنىٰ معروف في لغة العرب، فإن من معاني الدين فيها الحكم والطاعة[(٢)]، وكذلك سمىٰ التشريع والحكم دينا في القرآن كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، فقد توارد عدد من المفسرين علىٰ تفسير الدين هنا بالحكم[(٣)]، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٠/ ٤٩٢).

(٢) انظر: تاج العروس، الزبيدي (٩/ ٢٠٨).

(٣) انظر: الوجيز، الواحدي (٢/ ٧٥٦)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/ ٧)، ومعالم التنزيل، البغوي (٣/ ٢٦٤)، والوجيز، الواحدي (٢/ ٧٥٦).

فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وتوارد عدد من المفسرين علىٰ تفسير دين الملك بحكمه وسلطانه(١).

وقال القاسمي معلقا علىٰ هذا المعنىٰ: «في دين الملك»، أي: شرعه وقانونه، ويستدل به علىٰ جواز تسمية قوانين ملل الكفر دينا لها»(٢).

ومما يدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ في شأن أهل الكتاب: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، فهي صريحة في أنهم وقعوا في التشريع من دون الله، وصريحة في أن وقوعهم ذلك داخل في الشرك بالله تعالىٰ، يقول ابن حزم: «لما كان اليهود والنصارىٰ يحرمون ما حرم أحبارهم ورهبانهم ويحلون ما أحلوا، كانت هذه ربوبية صحيحة وعبادة صحيحة قد دانوا بها وسمىٰ الله تعالىٰ هذا العمل اتخاذ أرباب من دون الله وعبادة وهذا هو الشرك بلا خلاف»(٣).

فمجموع هذه الأدلة يفيد بأن مجرد الوقوع في التشريع من دون الله وتغيير أحكام الله وجعل غيرها مرجعا للناس موجب للكفر، سواء نُسب ذلك إلىٰ الله أو لم ينسب، وسواء ادعىٰ المشرع أن له الحق في ذلك أو لم يدع، وسواء تضمن التشريع تغيير حكم من أحكام الله المنصوص عليها أو لم يتضمن، فمجرد التشريع من دون الله في الأحكام الدينية فعل موجب للكفر الأكبر.

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (٩/ ٢٤٨)، والوجيز، الواحدي (١/ ٥٥٤).

(٢) محاسن التأويل (٦/ ٢٠٤).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ١٢٥).

النوع الثالث: القياس علىٰ التزام تحكيم الشرائع المنسوخة، ومعنىٰ هذا الدليل: أن من التزم الحكم بالأحكام التشريعية التي جاءت في التوراة والإنجيل وجعلها مرجعا له في أحكامه وأقضيته فهو واقع في فعل مكفر بالإجماع، وفي حكاية الإجماع يقول ابن حزم: «لا خلاف بين اثنين من المسلمين أن هذا منسوخ وأن من حكم بحكم الإنجيل مما لم يأت بالنص عليه وحي في شريعة الإسلام فإنه كافر مشرك خارج عن الإسلام»(١).

ونقل عدد من العلماء الإجماع علىٰ ذلك، ففي سياق ذكر ابن القيم لأدلة العلماء الذين ذهبوا إلىٰ إباحة أكل شحوم الحيوانات التي ذبحها أهل الكتاب وهم يعتقدون حلها، قال: «قالوا: وقد جاء القرآن، وصح الإجماع بأن دين الإسلام نسخ كل دين كان قبله، وأن من التزم ما جاءت به التوراة والإنجيل، ولم يتبع القرآن، فإنه كافر، وقد أبطل الله كل شريعة كانت في التوراة والإنجيل وسائر الملل، وافترض علىٰ الجن والإنس شرائع الإسلام، فلا حرام إلا ما حرمه الإسلام، ولا فرض إلا ما أوجبه الإسلام»(٢).

ومقتضىٰ هذا الاستدلال منهم أن من التزم الحكم بالتوراة والإنجيل في كل الأحكام أو بعضها فهو كافر، فمن التزم الحكم في باب المعاملات مثلا بما في التوراة أو من التزم الحكم في باب الحدود بما في الإنجيل فهو كافر بالله عند أولئك العلماء، بل هم ينقلون الإجماع علىٰ ذلك.

وممن نص علىٰ هذا الحكم ونقل الإجماع عليه ابن كثير، حيث يقول: «من ترك الشرع المحكم المنزل علىٰ محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلىٰ غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٥/ ١٧٣).

(٢) أحكام أهل الذمة (١/ ٥٣٣).

إلىٰ الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين»(١).

ومقتضىٰ هذا الإجماع أن من حكم بالقوانين الوضعية فهو واقع في الكفر الأكبر من باب أولىٰ؛ لأن الشرائع المنسوخة أصلها من الله، فتحكيم ما ليس أصله من الله أولىٰ بالكفر.

فإن قيل: إن الذهاب إلىٰ الشرائع المنسوخة ليقوم باعتمادها في التشريع يدل علىٰ الإيمان بها واعتقاد صحتها وأنها تمثل الحق، فلا يصح الاستدلال بها علىٰ التشريع الواقع من المسلم في غير ذلك.

قيل: هذا الاعتراض لا حقيقة له ولا أثر، فالمناط الذي علقه العلماء في الحكم علىٰ من تحاكم إلىٰ الشرائع المنسوخة راجع إلىٰ تحكيم غير شرع الله وليس إلىٰ الإيمان بكونها دينا، ولهذا جعلوا تحكيم الياسق داخلا في المناط المؤثر في الحكم.

النوع الرابع: تسمية الحكم بغير ما أنزل الله طاغوتا في القرآن، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠].

ووجه الدلالة من ذلك أن الأصل في استعمال لفظ الطاغوت في القرآن أن يراد به الكفر ومناقضة الإسلام، فقد استعمل لفظ الطاغوت في القرآن في ثمانية مواضع، وكلها كانت بمعنىٰ الأصنام أو ما عُبد من دون الله تعالىٰ، فلم يستعمل في القرآن إلا فيما يقابل الإسلام والتوحيد، يقول الطبري في تحديد معنىٰ الطاغوت: «الصواب من القول عندي في

(١) البداية والنهاية (١٧/ ١٦٣).

الطاغوت: أنه كل ذي طغيان علىٰ الله فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، وإنسانا كان ذلك المعبود، أو شيطانا، أو وثنا، أو صنما، أو كائنا ما كان من شيء»[(١)].

ويقول في موضع آخر مؤكدا المعنىٰ السابق ومفصلا لمعنىٰ الطاغوت في القرآن: «الصواب من القول في تأويل: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]، أن يقال: يصدقون بمعبودين من دون الله يعبدونهما من دون الله، ويتخذونهما إلهين. وذلك أن الجبت والطاغوت اسمان لكل معظم بعبادة من دون الله، أو طاعة أو خضوع له، كائنا ما كان ذلك المعظم من حجر أو إنسان أو شيطان. وإذ كان ذلك كذلك وكانت الأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها كانت معظمة بالعبادة من دون الله فقد كانت جبوتا وطواغيت، وكذلك الشياطين التي كانت الكفار تطيعها في معصية الله، وكذلك الساحر والكاهن اللذان كان مقبولاً منهما ما قالا في أهل الشرك بالله، وكذلك حيي بن أخطب، وكعب بن الأشرف، لأنهما كانا مطاعين في أهل ملتهما من اليهود في معصية الله والكفر به وبرسوله، فكانا جبتين وطاغوتين»[(٢)].

وينقل الواحدي إجماع أهل اللغة علىٰ ذلك حيث يقول: «قال جميع أهل اللغة: الطاغوت: كل ما عبد من دون الله، يكون واحدا وجمعا»[(٣)]، وقال ابن كثير بعد أن نقل تفسير عمر بن الخطاب للطاغوت بأنه الشيطان: «معنىٰ قوله في الطاغوت: إنه الشيطان، قوي جدا، فإنه يشمل كل شر كان

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٤/ ٥٥٨).
(٢) المرجع السابق (٧/ ١٣٤).
(٣) الوسيط (١/ ٣٦٩).

عليه أهل الجاهلية، من عبادة الأوثان والتحاكم إليها والاستنصار بها»[(١)].

ولأجل هذا توارد جمهور المفسرين علىٰ تفسير الطاغوت في آية النساء بما يدل علىٰ أنه المشرع الذي يصدر الناس عن قوله ويرضخون لحكمه، يقول ابن جرير: «يعني بذلك جل ثناؤه: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، يا محمد بقلبك فتعلم، إلىٰ الذين يزعمون أنهم صدقوا بما أنزل إليك من الكتاب، وإلىٰ الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل من قبلك من الكتب ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ﴾ [النساء: ٦٠]، في خصومتهم ﴿إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]، يعني: «إلىٰ من يعظمونه، ويصدرون عن قوله، ويرضون بحكمه من دون حكم الله، ﴿وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠]، يقول: «قد أمرهم الله أن يكذبوا بما جاءهم به الطاغوت الذي يتحاكمون إليه، فتركوا أمر الله، واتبعوا أمر الشيطان»[(٢)].

ويقول ابن كثير بعد أن ذكر اختلاف المفسرين في المراد بالطاغوت في هذه الآية: «والآية أعم من ذلك، فإنها ذامة لمن عدل عن الكتاب والسنة إلىٰ حكام الجاهلية، وتحاكموا إلىٰ ما سواهما من الباطل، وهو المراد بالطاغوت هنا»[(٣)].

ويقول البيضاوي بعد أن ذكر إحدىٰ الروايات في سبب نزول الآية: «الطاغوت علىٰ هذا «كعب بن الأشرف» وفي معناه من يحكم بالباطل ويؤثر لأجله، سمي بذلك لفرط طغيانه أو لتشبهه بالشيطان، أو لأن التحاكم إليه تحاكم إلىٰ الشيطان من حيث إنه الحامل عليه»[(٤)].

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٦٨٧).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ١٨٨).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٣٤٦).

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٢/ ٨٠)، وانظر: الكشاف، الزمخشري (١/ ٥٥٧)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي (١/ ٣١٨).

فتبين من هذا أن الاستدلال بهذا المعنىٰ قائم علىٰ مقدمتين: الأولىٰ: أن الله سمىٰ من يتحاكم الناس إليه ويرضخون لحكمه وتشريعه طاغوتا، والثانية: أن الطاغوت لا يطلق في القرآن إلا علىٰ الكفر وما يناقض الإسلام.

فإن قيل: الطاغوت لفظ عام يدخل فيه كل ما تجاوز المرء فيه الحد، سواء وصل إلىٰ درجة الكفر أو لم يصل، كما يقول ابن القيم: «الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع»[(١)]، وقد ذكر عدد من أئمة السلف أن الساحر والكاهن يطلق عليهم لفظ الطاغوت، وذكر بعض العلماء أن علماء السوء يدخلون في لفظ الطاغوت.

فإذا كان الأمر كذلك فإن مجرد تسمية شيء ما بأنه طاغوت لا تدل علىٰ الكفر الأكبر بذاتها، فلا يصح الاستدلال بذلك المعنىٰ إذن[(٢)].

قيل: لا ننكر أن لفظ الطاغوت من حيث معناه اللغوي يطلق علىٰ غير الأصنام والشرك بالله، ولكن ذلك ليس محل بحثنا، وإنما محله إطلاقات لفظ الطاغوت في القرآن.

فدليلنا قائم علىٰ الاستدلال باستعمال القرآن للفظ الطاغوت، وليس باستعمال لفظ الطاغوت في اللغة أو إطلاقات العلماء، فمن أراد أن ينقض الاستدلال فعليه أن يثبت أن ذلك اللفظ استعمل في القرآن في غير معنىٰ الكفر والشرك بالله، وأما إثباته لغير ذلك فهو غير قادح في صحة الدليل واستقامته.

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٥٠).

(٢) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله، بندر العتيبي (٥٥-٥٧).

ثم إن بعض العلماء الذين أطلقوا الطاغوت علىٰ غير الأصنام والشرك بالله فسروا إطلاقهم بما يقتضي الكفر الأكبر، يقول ابن القيم: «والطاغوت كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه علىٰ غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله، فهذه طواغيت العالم، إذا تأملتها، وتأملت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم ممن أعرف عن عبادة الله إلىٰ عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلىٰ الله وإلىٰ الرسول إلىٰ التحاكم إلىٰ الطاغوت، وعن طاعته ومتابعة رسوله إلىٰ الطاغوت ومتابعته»(١)، فجعل التحاكم إلىٰ الطاغوت عبادة مناقضة لعبادة الله تعالىٰ.

النوع الخامس: طبيعة الإسلام وطبيعة التشريع، فهذا الدليل مركب من معنيين:

المعنىٰ الأول: أن الإسلام دين شامل لكل مجالات الحياة وتفاصيلها، فلا يوجد مجال من المجالات إلا وللإسلام فيه حكم، إما بالنص المباشر، أو بالعموم والقياس.

المعنىٰ الثاني: أن التشريع في حقيقته يعد حكما عاما، وقاعدة يرجع إليها الناس في أحكامهم وأقضيتهم، يصدرون منها، ويتحاكمون إليها دون غيرها، ويرضخون لها.

فمجموع هذين المعنيين يقتضي أن التشريع من دون الله يتضمن أنواعا من الكفر، ومن تلك الأنواع:

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٥٠).

النوع الأول: تغيير شريعة الله، وتحريف رسومها ومعالمها، فمن ترك أحكام الله وذهب إلىٰ التشريعات الوضعية فهو في الحقيقة يأتي بأحكام مخالفة لحكم الله، ويجعلها قاعدة للناس، ومرجعا لهم، ففعله يتضمن تحريف الشرع المنزل، وتغييره بالضرورة، فيغدو الحلال حراما، والحرام حلالا.

وتقريرات العلماء الدالة علىٰ كفر من غير شريعة الله، وحرف رسومها كثيرة متعددة، يقول ابن حزم: «إن كان يعتقد أن لأحد بعد موت النبي ﷺ أن يحرم شيئا كان حلالا إلىٰ حين موته عليه السلام، أو يحل شيئا كان حراما إلىٰ حين موته عليه السلام، أو يوجب حدا لم يكن واجبا إلىٰ حين موته عليه السلام، أو يشرع شريعة لم تكن في حياته عليه السلام؛ فهو كافر مشرك، حلال الدم والمال، حكمه حكم المرتد ولا فرق»[1].

فابن حزم في هذا التقرير ذكر حكم التغيير في شريعة الله، إما بالإضافة، أو بتبديل ما هو موجود، وجعل مجرد التبديل مناطا للكفر، سواء كان معه اعتقاد قلبي أو لم يكن، فمقتضىٰ كلامه أن من جعل شيئا حلالا في شريعة الله حراما، سواء باعتقاده أو بتشريعه وتقنينه، فهو كافر، وهكذا القول في باقي الصور.

ويوضح هذا الكلام ويجليه أن ابن حزم قال في سياق استدلاله علىٰ أن الكفر لا يشترط فيه الاستحلال: «وقال ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧١).

قال أبو محمد: وبحكم اللغة التي بها نزل القرآن أن الزيادة في الشيء لا تكون البتة إلا منه لا من غيره، فصح أن النسيء كفر، وهو عمل من الأعمال، وهو تحليل ما حرم الله تعالىٰ، فمن أحل ما حرم الله تعالىٰ وهو عالم بأن الله تعالىٰ حرمه، فهو كافر بذلك الفعل نفسه»(١).

فهذا الاستدلال منه يدل دلالة ظاهرة علىٰ أن تحليل الحرام، وتحريم الحلال يتحقق بالعمل الظاهر عنده، ولا يشترط فيه اعتقاد القلب، فتغيير حكم الله إذن من الحلال إلىٰ الحرام، ومن الحرام إلىٰ الحلال ليس عملا قلبيا، وإنما هو عمل ظاهر.

وهذا التقرير مع أنه ليس متوجها إلىٰ صورة التشريع من دون الله مباشرة، ولكنه ينطبق عليها انطباقا ظاهرا جليا.

يقول ابن تيمية: «الإنسان متىٰ حلّل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه؛ كان كافرا مرتدا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله تعالىٰ -علىٰ أحد القولين-: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المَائدة: ٤٤]، أي: هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله».

وتحليل الحرام وتحريم الحلال معنىٰ أوسع من معنىٰ الاستحلال القلبي، وفي بيان هذا المعنىٰ يقول ابن تيمية عن المحلل في النكاح: «ولأنه حلل الحرام، أي: جعله يُستحل كما يستحل الحلال، ومن أباح المحرمات وحللها بقوله أو فعله يقال: محلل للحرام، وذلك؛ لأن التحليل والتحريم في الحقيقة هو إلىٰ الله»(٢)، والشاهد من كلامه هنا أنه فسر تحليل الحرام بمعنىٰ أوسع من الاستحلال القلبي.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢٤٥).

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٢٣٠).

وقد اشتهر عند الدارسين الذين ينسبون إلىٰ ابن تيمية التكفير بالتشريع الاعتماد علىٰ هذا التقرير، استنادا منهم إلىٰ قوله: «أو بدل الشرع المجمع عليه»، ففهموا من ذلك أن ابن تيمية يقصد به التشريع من دون الله.

وقد رد عليهم الذي يخالفونهم في فهمهم هذا، وذكروا أن ابن تيمية لا يقصد بقوله ذلك مجرد التشريع، وإنما يقصد نسبة التشريع الوضعي إلىٰ الشريعة، واستندوا إلىٰ تفسير ابن تيمية نفسه لمعنىٰ التبديل، وأنه يعني نسبة الأقوال البشرية إلىٰ دين الله، وذكروا في ذلك أقوالا له.

وإذا تأملنا النص نجد أن كلا الفريقين مخطئ، فإن الشاهد في ذلك النص ليس في قوله: «أو بدل الشرع المجمع عليه»، وإنما الشاهد في قوله: «متىٰ حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه»، فإن هذا القول لا يقصد منه ابن تيمية المعنىٰ القلبي الذي هو الاستحلال، وإنما يقصد به معنىٰ أوسع، وهو تغيير أحكام الشريعة، ونقل قوانينها من حال إلىٰ حال، سواء صاحبها اعتقاد قلبي بذلك أو لم يصاحبها.

فمن غير حرمة الزنا، وجعله حلالا في دستوره الذي وضعه، وألزم الناس به، فهو يعد عند ابن تيمية ممن حلل الحرام، ومن حرم شرب الماء البارد مثلا، ووضع ذلك في دستوره، وألزم الناس به، فهو يعد عند ابن تيمية ممن حرم الحلال.

فالشاهد الدال علىٰ حكم التشريع من دون الله إذن يكمن في قول ابن تيمية: «والإنسان متىٰ حلّل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه»، وليس في قوله: «أو بدل الشرع المجمع عليه».

ويقول الشاطبي في أثناء حديثه عن البدعة: «كل بدعة وإن قلت تشريع زائد أو ناقص، أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون علىٰ

الانفراد، وقد يكون ملحقا بما هو مشروع، فيكون قادحا في المشروع، **ولو فعل أحد مثل هذا في نفس الشريعة عامدا لكفر، إذ الزيادة والنقصان فيها أو التغيير قل أو كثر كفر،** فلا فرق بين ما قل منه وما كثر، فمن فعل مثل ذلك بتأويل فاسد، أو برأي غالط رآه، وألحقه بالمشروع، إذا لم نكفره؛ لم يكن في حكمه فرق بين ما قل منه وما كثر، لأن الجميع جناية لا تحتملها الشريعة بقليل ولا بكثير»[١].

ووجه الشاهد من كلام الشاطبي أنه جعل تغيير أحكام الشريعة وقوانينها عمدا كفرا أكبر، ولم يشترط الاستحلال، وهذه الحال تشمل المشرّع من دون الله، فإن شرع لأجل رغبته، أو لأجل مال أو منصب، فإن تشريعه ذلك تغيير لمعالم الشريعة الإسلامية، فهو واقع في الكفر الأكبر بناء علىٰ قول الشاطبي وتأصيله.

فالتشريع الوضعي والبدعة يشتركان في أن كلا منهما وضع لقانون عام ملزم، وبناء لطريقة تضاهي الشريعة؛ إلا أن المبتدع ينطلق من شبهة النص الشرعي فهو غير متعمد في المخالفة، والمشرع لا ينطلق من النص الشرعي، وإنما من رغبته وهواه.

النوع الثاني من أنواع الكفر التي يتضمنها التشريع من دون الله: تقديم أحكام البشر علىٰ أحكام الله، وجعلها قاعدة مرجعية للناس، مقدمة علىٰ مرجعية شرع الله ووحيه، فالتقديم علىٰ الشرع المنزل أمر متضمن في التشريع من دون الله، وليس أمرا خارجا عن ماهيته وحقيقته، فسواء صرح المشرع من دون الله بذلك أو لم يصرح، فمجرد تشريعه يقتضي تقديم الشرع البشري علىٰ الشرع الإلهي.

---

(١) الاعتصام (٢/٣٩٦).

يقول ابن كثير في بيان حكم القضاء بين الناس بما في الياسق: «ينكر تعالىٰ علىٰ من خرج عن حكم الله المحكم، المشتمل علىٰ كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلىٰ ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية، المأخوذة عن ملكهم جنكز خان، الذي وضع لهم الياسق، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتىٰ، من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعا متبعا، يقدمونها علىٰ الحكم بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ. ومن فعل ذلك منهم فهو كافر، يجب قتاله، حتىٰ يرجع إلىٰ حكم الله ورسوله ﷺ، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير»(١).

وقد ذكر بعض الدارسين أن ابن كثير لم يعلق الحكم بالكفر علىٰ مجرد التشريع، وإنما علقه علىٰ الاستحلال واعتقاد تقديمه وتفضيله علىٰ حكم الله(٢)، بحجة أنه قال في بعض كلامه: «فصارت في بنيه شرعا متبعا، يقدمونها علىٰ الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ».

ولكن هذا التفسير غير صحيح، وذلك لثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن وصف الحكم بأنه دين ليس دليلا علىٰ أنه يشترط فيه الاستحلال؛ لأن مجرد الالتزام بشيء ما وجعله قانونا عاما يسمىٰ في اللغة والشرع دينا، كما سبق بيانه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ١٣١).

(٢) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير، خالد العنبري (١٦٢، ١٦٤).

الأمر الثاني: أن ذكره للتقديم هنا ليس قيدا، وإنما هو وصف كاشف، فكل من شرع قانونا وتحاكم إليه، هو في الحقيقة من حيث العمل يقدم ذلك التشريع علىٰ شرع الله.

بل ذلك ليس خاصا بتشريع القانون، وإنما هو شامل لكل من قدم هواه في الحكم، ورغبته في المال أو الجاه، فهو في الحقيقة يقدم الحكم الجائر الظالم علىٰ حكم الله، فلو كان هذا المناط المؤثر حقا لوجب تكفير كل من حكم بغير من أنزل الله لأجل المال أو الجاه أو النسب.

الأمر الثالث: أن ابن كثير علق رجوعهم إلىٰ الإسلام وزوال وصف الكفر عنهم برجوعهم إلىٰ حكم الله، فلا يحكم بما سواه، فلو كان المناط عنده التقديم أو التفضيل لجعل ذلك معتبرا في كلامه، ولذكر أنه لا بد من اعتقاد التقديم والتفضيل.

الأمر الرابع: أن طريقة استدلال ابن كثير تدل علىٰ أنه لا يشترط الاستحلال، فإنه استدل بقياس الأولىٰ علىٰ حكم من تحاكم إلىٰ الشرائع السابقة، حيث يقول: «من ترك الشرع المحكم المنزل علىٰ محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلىٰ غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلىٰ الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين»[1].

فهذا الاستدلال يدل علىٰ أن مجرد التحاكم إلىٰ الشرائع السابقة كفر أكبر مخرج من الملة، ولهذا جعل التحاكم إلىٰ الياسق كفرا أكبر من باب أولىٰ.

---

(١) البداية والنهاية (١٧/ ١٦٣).

ومحصل التقرير السابق أن أي تشريع من دون الله يتضمن الوقوع في عدد من أنواع الكفر الأكبر، فالاستدلال في هذا النوع قائم علىٰ دلالة التضمن، وليس علىٰ دلالة الالتزام، فنحن لا نقول: إن التشريع من دون الله يلزم منه الوقوع في الكفر الأكبر، وإنما نقول: إن التشريع من دون الله يتضمن في ذاته الوقوع في الكفر الأكبر.

وقد ذهب عدد من المعاصرين، ومن أشهرهم: الشيخ ناصر الدين الألباني، والشيخ عبد العزيز بن باز في بعض كلامه، وغيرهما، إلىٰ أن التشريع من دون الله بالمعنىٰ الذي سبق ذكره ليس كفرا أكبر في ذاته، ولا يكون فعلا موجبا للخروج من الإسلام إلا إذا صاحبه اعتقاد قلبي، وأقوالهم في هذه المسألة مشهورة منتشرة، ثم تبناه عدد واسع من المشايخ والباحثين المعاصرين وتوسعوا في الاستدلال عليه وتعضيده بما يرونه مقويا له(١).

ومعنىٰ هذه الصورة أن وضع تشريع ملزم للناس يعد مرجعا لهم في أحكامهم، يرضخون له ويخضعون لما فيه من التشريعات، وإذا أرادوا بناء حياتهم رجعوا إليه وانطلقوا منه، وإذا اختلفوا تحاكموا إليه وأخذوا بما فيه، وسلموا لهلا يعد من جنس المكفرات العملية، وإنما هو من قبيل الكبائر، ولا يكون ذلك الفعل كفرا أكبر إلا إذا اعتقد اعتقادا يجعل تشريع ذلك أفضل من تشريع الله أو مساويا له أو نحو ذلك من الاعتقادات التي سبق ذكرها.

---

(١) انظر: الحكم بغير ما أنزل الله، بندر العتيبي، والحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير، خالد العنبري.

وقد استدلوا علىٰ قولهم هذا بعدد من الأدلة والمعضدات، والدخول فيما استدلوا به من أدلة مما يطول به المقام ويخرج به البحث عن سياقه، وهي مذكورة في الكتب المفردة في هذه المسألة.

الفرع الثاني: حكم التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية:

ترتبط قضية التحاكم ارتباطا وثيقا بقضية الحكم بغير ما أنزل الله، فهي بمثابة الفرع عنها والأثر لها، والقواعد التي تنطبق عليهما واحدة في الجملة، فمن أراد أن يحرر الرؤية الشرعية في قضية التحاكم إلىٰ غير الشريعة، فعليه أن يكون مستحضرا للرؤية التي يتبناها في قضية الحكم بغير ما أنزل الله.

والفرق بين الحكم والتحاكم، أن الحكم يرجع معناه إلىٰ الإنشاء للتشريع والإبداع له، وأما التحاكم فإنه لا يتضمن معنىٰ الإنشاء والإبداع للحكم، وإنما يتضمن الرجوع إلىٰ ذلك الحكم والتقاضي إليه.

فالمراد بالتحاكم إذن هو التوجه إلىٰ جهة ما -سواء كانت فردا أو جماعة أو مؤسسة- لطلب التقاضي والفصل في الخصومة أو رفع مظلمة.

وقريب منه مفهوم التحكيم، وهو اتفاق طرفين متخاصمين علىٰ تحديد طرف ثالث -سواء كان فردا أو جماعة أو مؤسسة- لفصل الخصومة الواقعة بينهما(١).

فكل من التحاكم والتحكيم يتضمنان معنىٰ طلب الحكم من الغير، والرجوع إلىٰ ذلك الحكم، والالتزام به، فالحاكم فاعل للحكم ومنشئ له، والمتحاكم متلق للحكم.

---

(١) انظر: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٣٣).

والتحاكم والتحكيم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية يشمل معاني متعددة، كالأحكام الوضعية والشركية، والأعراف القبلية، والعادات الاجتماعية، وغيرها مما ليس منشؤه من الشريعة المطهرة.

وفي هذه القضية -أعني التحاكم والتحكيم إلىٰ غير الشريعة- اختلفت أقوال العلماء في حكم التكفير بها وتحديد المناط المؤثر في ذلك، وكما أن قضية الحكم بغير ما أنزل الله وقع فيها خلاف طويل بين المعاصرين، فكذلك الحال في قضية التحاكم.

وقبل أن نذكر القول الصحيح في هذه المسألة لا بد من التأكيد علىٰ أن محل البحث ليس في أصل وجوب التحاكم إلىٰ الشريعة، ولزوم ذلك، فإن هذا القدر لا يخالف فيه أحد يؤمن بالإسلام دينا، وإنما البحث في تحديد المناط المكفر أو المحرم أو المبيح في المخالفة لذلك الأصل المجمع عليه.

والصحيح أن التحاكم إلىٰ غير الشريعة ليس له حكم واحد يشمل كل الصور، وإنما له صور مختلفة في أحكامها وآثارها، والأقسام الممكنة في قضية التحاكم هي نفسها الأحكام الممكنة في قضية الحكم، وبناء عليه يقال: إن التحاكم إلىٰ غير الشريعة لا يخلو من أحوال:

الحال الأول: أن يكون في الحقوق الخاصة المجردة التي يصح للمرء إسقاطها والتنازل عنها، وهي الأمور التي يجوز فيها الصلح والتصالح، كالحقوق المالية والعقود والمعاوضات وغيرها، وقد اختلف العلماء في إباحة تحكيم أحد من المسلمين في الحدود والقصاص والدية وغيرها علىٰ قولين مشهورين[١].

---

(١) انظر: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٢١٤).

والتحكيم بهذه الصورة ليس بمعنىٰ الصلح، وإنما هو بمعنىٰ القضاء، وللمُحَكَّم من السلطة ما للقاضي من حيث الأصل، وبينهما فروق متعددة(١).

وقد دل علىٰ إباحة هذه الصورة من التحاكم عدد من الأدلة(٢):

منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، وفيها أمر بالتحكيم بين المتخاصمين من الأزواج.

ومنها: ما جاء عن هانئ بن يزيد -والد شريح رضي الله عنهما- أنه: «لما وفد إلىٰ رسول الله ﷺ مع قومه، سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ، فقال: إن الله تعالىٰ هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكنىٰ أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا، فما لك من الولد؟ قال: لي شريح، ومسلم، وعبد الله، قال: فمن أكبرهم؟ قلت: شريح، قال: فأنت أبو شريح»(٣).

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ أقر أبا شريح بقوله: «ما أحسن هذا!»، عندما أخبره أن قومه كانوا إذا اختلفوا تحاكموا إليه، فيحكم بينهم بما لديه من معارف، واستدل عدد من العلماء بهذا الحديث علىٰ

(١) انظر: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٤٠-٤٦)، واشتراط التحكيم أو التحاكم إلىٰ قانون وضعي في عقود المؤسسات المالية الإسلامية، عجيل النشمي (١٩).

(٢) انظر: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٥٣-٨٢).

(٣) رواه النسائي (٥٣٨٧)، وهو حديث صحيح.

إباحة التحكيم[1]، واستدلالهم هذا يدل علىٰ أنهم فهموا من الحديث الإقرار، وعدم الإنكار علىٰ أصل التحكيم، وإنما كان الإنكار علىٰ الكنية والتسمي باسم يشعر بمنازعة الله في كماله.

وحكىٰ بعض العلماء الإجماع علىٰ ذلك، وذكر أن عليه عمل الصحابة، يقول العيني: «وهو مشروع بالكتاب والسنة والإجماع»[2]، ويقول الشربيني: «لو حكم خصمان رجلا غير قاض في غير حد الله تعالىٰ من مال، أو غيره جاز مطلقا علىٰ التفاصيل الآتية، بشرط أهلية القضاء، ولا يشترط عدم القاضي؛ لأنه وقع لجمع من كبار الصحابة، ولم ينكره أحد، قال الماوردي: فكان إجماعا»[3].

وقد ذكر العلماء أن للتحكيم شروطا لا بد منها، بعضها راجع إلىٰ المحكَّم، وبعضها راجع إلىٰ المحكم فيه، ومن تلك الشروط: أن يكون المحكَّم مسلما عاقلا بالغا عدلا، وأن يكون الأمر المحكم فيه مما يصح فيه التحكيم.

فلو اختلف مسلمان في قضية بيع، أو عقد من العقود، وتحاكما إلىٰ كافر -فرد أو جماعة أو منظمة-، فإن تحاكمهما محرم بالاتفاق؛ لأنهما خالفا شرطا من شروط التحكيم، وهو أن يكون المحكم مسلما، ولكن فعلهما ذلك لا يصل إلىٰ دائرة الكفر؛ لأن موضوع تحكيمهما مما يصح فيه الرجوع إلىٰ المحكمين من حيث الأصل.

---

(١) انظر: المغنىٰ: ابن قدامة (١٤/ ٩٢)، والمبدع شرح المقنع، ابن مفلح (٨/ ١٥٩)، وشرح الهداية، العيني (٩/ ٥٨)، والبحر الرائق، ابن نجيم (٧/ ٢٥)، والذخيرة، القرافي (١٠/ ٣٥).

(٢) البناية شرح الهداية (٩/ ٥٨).

(٣) مغني المحتاج شرح المنهاج (٦/ ٢٦٧)، وانظر: نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج، الرملي (٨/ ٢٣٠)، وانظر صورا من التحاكم بين الصحابة: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٧٨).

الحال الثاني: أن يكون التحاكم متعلقا بالأمور الإدارية الإجرائية التنظيمية والتجريبية المحضة، والتحاكم إلىٰ غير الشريعة في هذا الأمر جائز، وليس محرما فضلا عن أن يكون كفرا.

وصورة ذلك: التحاكم إلىٰ قوانين المرور وإدارة المؤسسات وغيرها عند الاختلاف، فإن الرجوع إلىٰ قوانين تلك المؤسسات وبنودها عند الاختلاف ليس محرما.

والأساس الكلي الذي يقوم عليه هذا التقرير راجع إلىٰ أن التحاكم فرع عن الحكم بغير بما أنزل الله، وإذا ثبت أن الحكم بغير ما أنزل الله لا يتعلق بالأمور الحياتية والإدارية المحضة، وأنه مختص بالأمور الشرعية التي فيها حكم منصوص لله ورسوله، فكذلك الحال في شأن التحكيم والتحاكم.

فالحكم بعدم التكفير إذن راجع إلىٰ أن قضايا الحكم والتحاكم ليست كلها قائمة علىٰ الأحكام الشرعية المنصوصة، وإنما هي في كثير منها قائمة علىٰ الخبرة الحياتية وعلىٰ المبادئ الكلية التي يشترك فيها كل العقلاء.

ولأجل هذا كان التشريع في القضايا التي لا نص فيها في الشريعة، ولا اختصاص لها بالدين-كالأمور الإدارية والترتيبية والتجريبية- مباحا، لأنه ليس فيه منازعة لما اختص الله به من الحكم، فكذلك الحال في التحاكم إلىٰ غير الشريعة في هذا النوع من القضايا، ليس فيه منازعة لما اختص الله به، ولا ما اختص به الإسلام، فلا يكون كفرا، وإنما يكون الكفر الأكبر في التحاكم إلىٰ غير الشريعة فيما جاءت به الشريعة من أحكام مخصوصة.

وكما أن استفادة المسلمين من الكفار، ومن العادات والأعراف الصالحةأنظمة حياتية، تنظم عيشهم، وتضبط تصرفاتهم لا تعد أمرا مناقضا

للشريعة، ولا تقديما لغيرها عليها، فكذلك تحاكمهم إلىٰ ذلك النوع من الأنظمة والقوانين لا يعد مناقضة للشريعة، ولا تقديما لغيرها عليها.

ويزيد من قوة ذلك التفريق ووجاهة مستنده: إباحة الشريعة لمبدأ التحكيم، فإن الفقهاء قد أجمعوا علىٰ إباحته من حيث الأصل، وبحثوا محله الذي يطبق فيه، ولم يستثنوا إلا أبوابا قليلة من الشريعة، وهي حقوق الله، وشيء من غيرها، وأما المجالات الأخرىٰ، فإنهم نصوا علىٰ أنه يصح للمحكم أن يحكم فيها.

ووجه دلالة هذا المعنىٰ: أن المحكَّم قد يعتمد علىٰ خبرته في الحياة في بناء الحكم، وقد يعتمد علىٰ ما يعرفه من عادات العقلاء وتصرفاتهم، ويكون حكمه معتبرا ما لم يخالف الشريعة، فلو كان التحاكم إلىٰ غير الشريعة كفرا أكبر في كل صوره ومواضعه لما صح إطلاق إباحة التحكيم في الأمور الحياتية المحضة؛ لأن الحكم فيها يقوم علىٰ الخبرة والعلم بالحياة، وليس علىٰ نصوص الشريعة التفصيلية، وأحكامها الخاصة.

فالنظر في هذا الدليل ليس متعلقا بالمحكَّم، وإنما متعلق بالأمر الذي يعتمد عليه المحكم في حكمه، وهو الخبرة والمعرفة بالعادات عند العقلاء.

ومما يدل علىٰ إباحة التحكيم في هذا النوع من القضايا ما جاء من النصوص في قضية التحكيم، فإنها دالة علىٰ إباحة التحاكم في الأمور غير التشريعية من باب أولىٰ.

وقد خالف في حكم هذه الحالة بعض المعاصرين وذهب إلىٰ أنها كفر أكبر مخرج من الملة، حتىٰ إن بعض غلاة المكفرة وجهالهم يكفرون كل من التزم بأوامر أو تعليمات أو لوائح الدوائر أو المؤسسات والشركات وأنظمتها الإدارية.

ومرجع الغلط عند هؤلاء أنهم لم يفرقوا بين الأبواب المختلفة في قضية الحكم والتحاكم كما سبق بيانه.

وخالف فيها الخوارج، فأساس الغلط عندهم أنهم خلطوا بين التحكيم وبين الحكم بغير ما أنزل الله، فظنوا أن كل تحكيم يأخذ حكم «الحكم بغير ما أنزل الله تعالىٰ»، مع تصورهم بأن الحكم بغير ما أنزل الله كفر أكبر في كل صوره، ولهذا حكموا علىٰ فعل علي بن أبي طالب ومعاوية رضي الله عنهما ومن معهما بأنه مناقض للإسلام.

اعتراض، وجوابه:

إن قيل: هناك فرق بين الاستفادة من الكفار في الأمور التجريبية والإدارية وجعلها قانونا ينظم الحياة، وبين تحويل تلك الأمور إلىٰ تشريع يحاكم الناس إليه، ويرضخون له، فإن تحويلها إلىٰ تشريع مناقض للشريعة، وداخل في عموم النهي عن التحاكم إلىٰ الطاغوت، لأنه يصدق عليه معناه ومفهومه.

وبناء عليه نقول: إن تلك القوانين التجريبية والإدارية لها حالتان: **الأولىٰ**: أن تبقىٰ مجرد تنظيم وترتيب ينظم الحياة ويضبطها فهذا جائز، **والثانية**: أن تحول إلىٰ تشريع يحاكم الناس علىٰ وفقه ويرضخون له، فهو محرم، بل هو داخل في الحكم بالطاغوت.

قيل: هذا الكلام غير صحيح؛ لأن التشريع ليس خاصا بالتحاكم فقط، وإنما هو معنىٰ أوسع من ذلك كما سبق بيانه، فهو يرجع في أصله إلىٰ القاعدة الأولية التي ينطلق الناس منها، ويرضخون لها، ويرتبون حياتهم بناء علىٰ ما فيها، والتحاكم إليها أثر لتلك القاعدة، وامتداد لها، فإذا أباحت الشريعة للناس أن يقيموا لأنفسهم قانونا ينظم حياتهم التي لم تأت

الشريعة فيها بحكم خاص، ولا يدخل فيما تختص به الشريعة، فإن ذلك يتضمن بالضرورة إباحة ما يترتب عليه من الآثار، كالتحاكم إليه والإلزام بما فيه، وعقوبة المخالف له.

فكما أن التشريع في الأمور الحياتية والترتيبية وإحداث القوانين في الأمور المبنية علىٰ التجريب لا يناقض ما اختص الله به، فكذلك التحاكم إلىٰ تلك القوانين والإلزام بها لا يناقض ما يختص الله به.

ثم إن ذلك الاعتراض قائم علىٰ أن التحاكم له حكم خاص يختلف عن الحكم بغير ما أنزل الله، فلهذا أباح الحكم ولم يبح التحاكم، وهذا التفريق غير صحيح؛ فإن التحاكم مبني علىٰ الحكم بغير ما أنزل الله، فلو افترضنا أن الحكم بغير ما أنزل الله ليس كفرا في كل صوره، لكان التحاكم إلىٰ غير الشريعة ليس كفرا في كل صوره، فالتفريق بين الحكم والتحاكم لا مسوغ له ولا دليل عليه.

الحال الثالث: أن يكون التحاكم متعلقا بالأمور التشريعية التعبدية، كأحكام الحدود والأنكحة والبيوع وغيرها، وفي هذه الأمور يجب علىٰ المسلمين أن يلتزموا بالتحاكم إلىٰ الشريعة الغراء، ولا يجوز لهم أن يتحاكموا إلىٰ غيرها، فإن خالف مخالف وتحاكم إلىٰ غير الشريعة في هذا النوع من المسائل، فإن خلافه لا يخلو من مقامين:

المقام الأول: أن يكون تحاكمه ناتجا عن اعتقاد قلبي مخصوص يناقض وجوب التحاكم إلىٰ الله أو أفضلية حكمه علىٰ غيره، والصور المندرجة ضمن هذا الاعتقاد متعددة منها: الاستحلال والتكذيب واعتقاد تفضيل حكم غير الله علىٰ حكمه أو مساواته ونحو ذلك.

والتحاكم في هذا المقام كفر أكبر مخرج من الملة بالإجماع.

المقام الثاني: أن يكون التحاكم إلىٰ غير ما أنزل الله غير ناتج عن اعتقاد قلبي مخصوص، وإنما ناتج عن تكاسل وتهاون وإعراض عن التحاكم إلىٰ شرع الله، أو كان لغرض من الأغراض مع اعتقاد وجوب حكم الله وأفضليته، كحب المال والجاه، أو لأجل القرابة والنسب، وغير ذلك، فالتحاكم في هذه الصورة لا يخلو من حالين:

الصورة الأولىٰ: أن يكون تحاكما مفردا صادرا عن هوىٰ مجرد، وليس ناتجا عن اعتقاد مرجعية تشريع وتقنين، ولا عن جعل التشريع المناقض لتشريع الله مضاهيا له.

ومثال هذه الصورة: رجلان مسلمان اختلفا في قضية متعلقة بالحدود أو بالولاية علىٰ الأيتام، فتحاكما إلىٰ منظمة غربية للفصل في خلافهما، من غير اعتقاد منهما أن تلك المنظمة تمثل مرجعا لهما وتشريعا عاما لهما، في كل تنازع بينهما، ولا أن حكمها أفضل من حكم الله أو مساوٍ له، وإنما تحاكما إليها في صور مخصوصة لهوىٰ أو غرض دنيوي.

فالتحاكم في هذه الصورة ليس كفرا، ومع ذلك فهو عمل محرم بالقطع؛ لأنه خالف شرطين من شروط التحكيم، وهو كون المحكم لا بد أن يكون مسلما، وكون القضية مما لا يجوز فيها الرجوع إلىٰ المحكمين.

وهذه الصورة تشبه إلىٰ حد كبير صورة الحاكم الذي يجور في حكمه، فيحكم في قضية ما بحكم يوافق حكمها في القانون الفرنسي مثلا من غير أن يجعل ذلك القانون مرجعا له، وإنما حكم بذلك الحكم لأجل رشوة دفعت له أو لهوىٰ في نفسه.

وهناك تقريرات لعدد من العلماء تدل علىٰ أن تحاكم المسلم إلىٰ محاكم الكفار التي يحكمون فيها بالضرورة بغير الشريعة ليس كفرا، إذا كان

فعلا مجردا من غير اعتقاد، ولا تشريع يستبدل شريعة الإسلام، وممن يدل تقريره علىٰ هذا المعنىٰ محمد بن الحسن الشيباني، حيث يقول: «ولو استودع مسلم مسلما شيئا، وأذن له إن غاب أن يخرجه معه، فارتد المودع ولحق بدار الحرب، فلحقه صاحبه وطلبه منه، فمنعه، واختصما فيه إلىٰ سلطان تلك البلاد، فقصر يد المسلم عنه، ثم أسلم أهل الدار، فالوديعة للمودع، لا سبيل لصاحبها عليها»[(١)]، ويقول أيضا «ولو أن رجلين أسلما في دار الحرب ثم غصب أحدهما صاحبه شيئا وجحده، فاختصما إلىٰ سلطان تلك البلاد، فسلمه للغاصب، لكونه في يده، ثم أسلم أهل الدار، والرجلان مسلمان علىٰ حالهما، فالمغصوب مردود علىٰ المغصوب منه»[(٢)].

ففي في هذا التقرير يتحدث محمد بن الحسن عن مسلمين تحاكما إلىٰ محاكم الكفار، ومع ذلك لم يحكم عليهما بأنهما وقعا فيما هو كفر، بل نص علىٰ بقاء وصف الإسلام لهما، وسيأتي مزيد تفصيل لمدلول كلامه.

الصورة الثانية: أن يكون التحاكم إلىٰ غير الشريعة علىٰ جهة التشريع والتقنين الشامل، وليس عن مجرد هوىٰ ورغبة مفردة، بحيث يكون التحاكم إلىٰ غير الشريعة عملا منظما، ودستورا ملزما، يمثل مرجعا لفصل النزاعات.

ومثال هذه الصورة: رجل أو أكثر قرر أن يجعل القانون الفرنسي مثلا مرجعا له في كل نزاعاته، وتشريعا يتحاكم إليه في كل أحواله، بحيث يكون ذلك القانون مصدرا له في تصرفاته النزاعية.

---

(١) السير الكبير مع شرحه للسرخسي (٤/ ١٦٩).

(٢) السير الكبير مع شرحه للسرخسي (٤/ ١٦٨).

فالتحاكم في هذه الصورة كفر عملي أكبر، سواء كان ذلك الرجل يعتقد أنه مخالف للشريعة أو لا يعتقد، فمجرد فعله للتحاكم بتلك الصفة كفر أكبر.

وهذه الصورة تشبه إلىٰ حد كبير صورة الحاكم الذي يشرع قانونا مضاهيا لشريعة الله، ويجعله دستورا ملزما، يخضع له الناس، ويصدرون عنه، ويتحاكمون إليه في شؤون حياتهم.

فتحصل من الكلام السابق أن التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية ليس له حكم واحد، وإنما هو متفرع بحسب موضعه ومنطلقاته إلىٰ خمسة أقسام:

القسم الأول: التحاكم المجرد إلىٰ غير الشريعة في الحقوق الخاصة التي يجوز إسقاطها، فهذا جائز بشروطه التي ذكرت.

القسم الثاني: التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية في الأمور التجريبية المحضة، فهذا التحاكم ليس كفرا أكبر، بل هو جائز بشروطه.

القسم الثالث: التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية الناتج عن اعتقاد قلبي مكفر، فهذا التحاكم كفر أكبر.

القسم الرابع: التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية في أمور شرعية، ولكنه تحاكم مجرد ناتج عن محض التكاسل أو لغرض دنيوي، فهذا التحاكم ليس كفرا أكبر.

القسم الخامس: التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية في أمور شرعية ناتجا عن تشريع لذلك الفعل وتقنين ملزم، فهذا التحاكم كفر عملي أكبر.

وقد خالف في هذا التقرير عدد من العلماء، وقرروا أن التحاكم إلىٰ غير الشريعة كفر أكبر في كل صوره من غير تفصيل، فقد صرح عدد من العلماء بأن التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية كفر أكبر مخرج من الملة،

وظاهر كلامهم أن هذا الحكم شامل لكل الصور والأحوال، ولم يذكروا استثناء ولا تفريقا بين المسائل والأحوال، فجعلوا المناط المؤثر في إيجاب الكفر مجرد وجود فعل التحاكم إلىٰ غير الشريعة الإسلامية.

واستدلوا علىٰ قولهم بعدد من الأدلة، وذكرها مما يطول به المقام، ويخرج الشرح عن سياقه، وهي مذكورة في المؤلفات المفردة في هذه القضية.

حكم التحاكم إلىٰ الأعراف القبلية:

المتأمل في الأعراف القبلية وما يدخل فيها من تفاصيل وأحكام يجد أنها ليست علىٰ نمط واحد، وإنما هي علىٰ أنماط متعددة، وبناء عليه، فإنه لا يصح إطلاق حكم واحد عليه، وإنما لا بد من التفصيل والتفريق.

ولكن إطلاق القول بأن التحاكم إلىٰ عادات القبائل وأعرافها كفر أكبر غير صحيح، والصحيح أن التحاكم إليها ليس له حكم واحد، لأن تلك العادات مختلفة في حقيقتها ولها صور مختلفة، والتحاكم إليها ليس علىٰ صورة واحدة، وإنما هو علىٰ صور متعددة، وبناء عليه فلا بد في بيان حكمها من التفصيل والتفريق، فالتحاكم إلىٰ الأعراف القبلية لا يخرج عن التحاكم إلىٰ الأعراف الدولية وغيرها، وقد سبق ما يتعلق بها من تفصيل وتفريق.

والمتأمل فيما نقل من العادات والأعراف يجد أنها منقسمة من حيث حكمها إلىٰ ثلاثة أقسام أساسية[1]:

(١) كُتبت عن الأعراف والعادات القبلية بحوث متعددة، شرحت تفاصيلها وبينت كيفياتها، ومن تلك البحوث: فصل الخصومات عند القبائل، دراسة شرعية، د. علي بن سعد العصيمي، وهي رسالة ماجستير في جامعة أم القرىٰ.

القسم الأول: قسم من قبيل الشرك الأكبر، وهو الأحكام التي فيها تغيير لقطعيات الشريعة، وتبديل لها، وتشريع لغيرها، أو فيها تشريع من دون الله تعالىٰ، كأحكامهم في حد الزنا والسرقة وغيرهما.

القسم الثاني: قسم من قبيل المحرمات الشرعية، ومن هذا القسم التحكيمات والأقضية التي فيها أكل لأموال الناس بالباطل، وصرفها في غير مستحقيها في الشريعة، أو فيها إقرار للاعتداء علىٰ أعراض الناس وحقوقهم، أو فيها تأييد للعصبيات القبلية وما في معناها، أو فيها فقدان لشرط من شروط التحكيم المعتبرة في الشريعة.

القسم الثالث: قسم من قبيل المباحات، وهو الأحكام المتعلقة بالأمور الحياتية التجريبية المباحة في الشريعة، كبعض الترتيبات القبلية التي لا تتضمن مخالفة للشريعة.

ثم إن التحاكم إلىٰ تلك الأعراف له أحوال مختلفة، فقد يكون علىٰ جهة تفضيلها علىٰ الشريعة، أو علىٰ جهة الاستحلال لها، أو علىٰ جهة جعلها تشريعا بديلا عن تشريع الله، أو علىٰ جهة الأخذ المجرد بها من غير جعلها تشريعا.

فالحال الأول والثاني والثالث كفر أكبر مخرج من الملة، والحال الرابع ليس كفرا أكبر، كما سبق بيانه.

فمن خلال هذه التفاصيل يتبين أن إطلاق القول بأن التحاكم إلىٰ العادات والأعراف القبلية كفر أكبر غير صحيح، وأن الواجب في ذلك التفصيل والتفريق، فقد يكون في بعض صوره كفرا أكبر، وقد يكون محرما، وقد يكون مباحا.

وقد أطلق عدد من العلماء علىٰ الحكم بالأعراف القبلية والتحاكم إليها بأنها شرك أكبر مخرج من الملة[1]، وهذا الإطلاق مبني علىٰ ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولىٰ: أن التحاكم إلىٰ غير الشريعة كفر أكبر في كل صوره، وهذه المقدمة ليست صحيحة، فالتحاكم له صور مختلفة كما سبق بيانه مرارا.

المقدمة الثانية: أن أعراف القبائل وعاداتها علىٰ مرتبة واحدة، وهذا التصور غير صحيح، وإنما هي مراتب وصور مختلفة، فبعضها من قبيل الأمور التجريبية المحضة، وبعضها من الأمور التشريعية.

المقدمة الثالثة: أن التحاكم إلىٰ الأعراف القبلية له صورة واحدة، وهذا ليس صحيحا، وإنما هو علىٰ صور متعددة.

وأما النصوص الشرعية التي استدلوا بها، فقد سبق بيان المعنىٰ الصحيح فيها، والكشف عن خطأ من اعتمد عليها في إطلاق القول بالتكفير بالتحاكم إلىٰ غير الشريعة من غير تفصيل.

---

(١) انظر: الدرر السنية (١٠/٤٢٦)، (١٠/٥٠٣-٥٠٥)، ورسالة تحكيم القوانين (٥). ولا بد من التنبيه إلىٰ أن عددا من علماء الدعوة النجدية الذين قرروا التكفير بالحكم بالأعراف القبلية لهم تقريرات أخرىٰ ينفون التكفير بها، ويجعلونه معلقا علىٰ الاستحلال، ومن ذلك قول عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ، حيث يقول: «أما ما ذكرته، عن الأعراب: من الفرق بين من استحل الحكم بغير ما أنزل الله، ومن لم يستحل؟ فهذا هو الذي عليه العمل، وإليه المرجع، عند أهل العلم، والسلام» الدرر السنية (١/٤٩٧)، ويقول ابن سحمان في بعض كلامه: «من استحل الحكم بغير ما أنزل الله ورأىٰ أن حكم الطاغوت أحسن من حكم الله، وأن الحضر لا يعرفون إلا حكم المواريث، وأن ما هو عليه من السوالف والعادات هو الحق، فمن اعتقد هذا فهو كافر، وأما من لم يستحل هذا، ويرىٰ أن حكم الطاغوت باطل، وأن حكم الله ورسوله هو الحق، فهذا لا يكفر ولا يخرج من الإسلام»، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (٣/٣٠٩)، فهذه التقريرات تعارض في ظاهرها ما سبق نقله.

وأما مقالات العلماء -أعني ابن تيمية وابن كثير- التي اعتمدوا عليها فإنها في الحقيقة لا تتعلق بمطلق التحاكم إلىٰ الأعراف والعادات القبلية، وإنما تتعلق بحالات موجبة للكفر: إما الاستحلال أو التشريعية، وهذا بين جدا من تركيب كلامهم.

يقول ابن تيمية: «لا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله علىٰ رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلا من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر؛ فإنه ما من أمة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرهم، بل كثير من المنتسبين إلىٰ الإسلام يحكمون بعاداتهم التي لم ينزلها الله ﷻ، كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين فيهم، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة.

وهذا هو الكفر، فإن كثيرا من الناس أسلموا، ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم التي يأمر بها المطاعون، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار، وإلا كانوا جهالا»(١).

فتبين من كلام ابن تيمية أنه لا يتحدث عن مطلق التحاكم إلىٰ الأعراف القبلية ولا يقصد إلىٰ بيان حكمه من حيث هو، وإنما يتحدث عن حالة مخصوصة واقعة من الأعراب، وهي تحكيمهم لأعرافهم علىٰ جهة الاستحلال، والتشريع، ولهذا ذكر أنه لا يحكمون إلا بها، ولا شك أن هذه الصورة كفر أكبر، ولكن ذلك حكم علىٰ صورة من صور التحاكم إلىٰ تلك الأعراف وليس حكما علىٰ كل صورها.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٣٠).

ويقول ابن كثير: «قوله: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، ينكر تعالىٰ علىٰ من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل علىٰ كل خير، الناهي عن كل شر وعدل إلىٰ ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكز خان، الذي وضع لهم الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتىٰ، من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعا متبعا، يقدمونها علىٰ الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله»[(١)].

فابن كثير لا يتحدث عن قضية التحاكم إلىٰ غير الشريعة من حيث هي، وإنما يتحدث عن صورة مخصوصة وقعت من التتار، وبين حقيقتها، وهي أن التتار جعلوا قانونهم تشريعا عاما يتحاكمون إليه بدلا عن الشريعة الإسلامية، ولا شك أن هذه الصورة من الحكم والتحاكم كفر أكبر، ولكن ذلك حكم منه علىٰ صورة مخصوصة وليس حكما علىٰ كل صور التحاكم إلىٰ غير الشريعة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ستة نصوص: أربع آيات وحديثا وأثرا.

النص الأول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ١٣١).

وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠].

قوله: «**ألم تر**»، استفهام إنكاري، يراد به التقرير والعجب من حال أولئك.

قوله: «**الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك**»، استعمل في هذه الآية لفظ الزعم، وهو يقال في الغالب علىٰ من ادعىٰ شيئا وهو كاذب فيه، وقد يطلق علىٰ حالة الصدق، يقول النووي: «فقوله -يعني الأعرابي الذي أتىٰ إلىٰ النبي ﷺ-: زعم وتزعم، مع تصديق رسول الله ﷺ إياه دليل علىٰ أن «زعم» ليس مخصوصا بالكذب والقول المشكوك فيه، بل يكون أيضا في القول المحقق، والصدق الذي لا شك فيه، وقد جاء من هذا كثير في الأحاديث وعن النبي ﷺ قال: زعم جبريل كذا، وقد أكثر سيبويه وهو إمام العربية في كتابه الذي هو إمام كتب العربية من قوله: زعم الخليل، زعم أبو الخطاب، يريد بذلك القول المحقق»(١).

قوله: «**يريدون أن يتحاكموا**»، أي: يرغبون في التحاكم، وظاهر الآية أنها تتحدث عن حالة التحاكم إلىٰ الطاغوت، وليست عن حالة الحكم به، ولكن إذا كان المتحاكم إلىٰ الطاغوت مذموما في الشريعة، فالحاكم به أشد ذما.

قوله: «**إلىٰ الطاغوت**»، اختلف العلماء في المراد بـ «الطاغوت»، وقد سبق أن هذ اللفظ أطلق في القرآن في ثمانية مواضع كلها في الكفر والشرك الأكبر، والمراد به هنا: من يحكم بغير ما أنزل الله علىٰ جهة التشريع للناس، وكونه مرجعا لهم، كما سبق بيانه.

---

(١) شرح صحيح مسلم (١/ ١٧٠).

قوله تعالىٰ: «وقد أمروا أن يكفروا به»، أي: أمروا أمرا بينا ظاهرا أن يكفروا بالطاغوت، والكفر بالطاغوت يتضمن بالضرورة ترك التحاكم إليه وجعله مرجعا لهم.

وقد اختلف العلماء في تحديد سبب نزول هذه الآية، ومن أشهر ما قيل فيها: أنها في رجل من الأنصار ورجل من اليهود تخاصما، فجعل اليهودي يقول: بيني وبينك محمد. وذاك يقول: بيني وبينك كعب بن الأشرف. وقيل: في جماعة من المنافقين، ممن أظهروا الإسلام، أرادوا أن يتحاكموا إلىٰ حكام الجاهلية، وقيل غير ذلك[(١)].

وقد استدل عدد من العلماء بهذه الآية علىٰ أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر أكبر من ثلاثة أوجه[(٢)]:

الوجه الأول: أن الآية حكمت علىٰ من يريد التحاكم إلىٰ غير شرع الله بأن إيمانه مزعوم، وهذا فيه حكم علىٰ انتفاء الإيمان عنه وأنه ليس بصادق فيه.

الوجه الثاني: أن الآية حكمت علىٰ من حكم بغير ما أنزل الله بأنه طاغوت، والطاغوت لم يطلق في القرآن إلا بمعنىٰ الكفر الأكبر، كما سبق بيانه.

الوجه الثالث: أن الآية تضمنت الدلالة علىٰ أن التحاكم إلىٰ الطاغوت يعد إيمانا به منافيا للأمر بالكفر به.

---

(١) انظر: أسباب النزول، الواحدي (١٦٠).

(٢) قد اعترض علىٰ هذه الأوجه أصحاب القول بأن التشريع من دون الله ليس كفرا أكبر بعدد من الاعتراضات، وتفصيل مناقشتها في الكتب المفردة في هذه المسألة.

وقد جاءت هذه الآية في بيان حال المنافقين، وكشف إعراضهم عن التحاكم إلىٰ الشريعة المطهرة، والأخذ بما عداها من الأحكام الوضعية، وقد قال الله تعالىٰ في آخر سياقها: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النِّسَاءِ: ٦٥]، فهذه الآية ظاهرة جلية في وجوب الخضوع للشريعة، وتحكيمها في كل ما يتعلق بدين الناس ودنياهم، فلا يقبل شيء مناقض لحكمها، فإن كان الأمر من شؤون الدين، فلا بد من موافقة الشريعة، وإن كان من شؤون الدنيا، فلا بد من عدم مخالفتها.

يقول ابن القيم معلقا علىٰ هذه الآية: «أقسم سبحانه بأجل مقسم به -وهو نفسه ﷻ- علىٰ أنه لا يثبت لهم الإيمان، ولا يكونون من أهله، حتىٰ يحكموا رسول الله ﷺ في جميع موارد النزاع، في جميع أبواب الدين، فإن لفظة «ما» من صيغ العموم، فإنها موصولة تقتضي نفي الإيمان إذا لم يوجد تحكيمه في جميع ما شجر بينهم، ولم يقتصر علىٰ هذا حتىٰ ضم إليه انشراح صدورهم بحكمه، حيث لا يجدون في أنفسهم حرجا -وهو الضيق والحصر- من حكمه، بل يقبلوا حكمه بالانشراح، ويقابلوه بالتسليم، لا أنهم يأخذونه علىٰ إغماض، ويشربونه علىٰ قذىٰ، فإن هذا مناف للإيمان، بل لابد أن يكون أخذه بقبول ورضا، وانشراح صدر.

ومتىٰ أراد العبد أن يعلم هذا فلينظر في حاله، ويطالع قلبه عند ورود حكمه علىٰ خلاف هواه وغرضه، أو علىٰ خلاف ما قلد فيه أسلافه من المسائل الكبار وما دونها، ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾.

فسبحان الله! كم من حزازة في نفوس كثير من الناس من كثير من النصوص، وبودهم أن لو لم ترد؟ وكم من حرارة في أكبادهم منها، وكم من شجىٰ في حلوقهم منها ومن موردها؟

ستبدو لهم تلك السرائر بالذي يسوء ويخزي يوم تبلىٰ السرائر

ثم لم يقتصر سبحانه علىٰ ذلك حتىٰ ضم إليه قوله تعالىٰ: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾، فذكر الفعل مؤكدا بمصدره القائم مقام ذكره مرتين. وهو التسليم والخضوع له، والانقياد لما حكم به طوعا ورضا، وتسليما لا قهرا ومصابرة، كما يسلم المقهور لمن قهره كرها، بل تسليم عبد مطيع لمولاه وسيده الذي هو أحب شيء إليه، يعلم أن سعادته وفلاحه في تسليمه إليه، ويعلم بأنه أولىٰ به من نفسه، وأبر به منها، وأقدر علىٰ تخليصها، فمتىٰ علم العبد هذا من رسول الله ﷺ، واستسلم له، وسلم إليه، انقادت له كل علة في قلبه، ورأىٰ أن لا سعادة له إلا بهذا التسليم والانقياد»(١).

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بَعۡدَ إِصۡلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦].

هذه الآية فيها نهي من الله تعالىٰ للعباد عن إحداث الفساد في الأرض بعد أن تم إصلاحها، وقد توارد المفسرون علىٰ أن المراد بالإفساد هنا: الإشراك بالله تعالىٰ ومعصيته فيها(٢).

وهذا يدل علىٰ أن معنىٰ الصلاح ومعنىٰ الفساد في الإسلام يختلف عن معناهما في النظم الوضعية الأرضية، فإنهم يجعلون الفساد والصلاح خاصا بالأمور المادية الحياتية، وأما في الإسلام فالأمر أعم من ذلك، فمجال الصلاح والفساد شامل لكل ما يتعلق بحياة الإنسان في دينه ودنياه، فالصلاح والفساد في الإسلام ينقسم إلىٰ قسمين: مادي ومعنوي، وديني ودنيوي، وكذلك الحال في كثير من الحقائق، كالخير والشر، والسعادة

(١) الرسالة التبوكية (٢٥).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٠/ ٢٤٩).

والشقاوة، والفوز والخسارة وغيرها، فهذه الحقائق معناها في الإسلام أرحب وأوسع من معانيها في الأنظمة الوضعية العلمانية.

وأما وجه الدلالة من الآية فظاهر، فإن من الإفساد في الأرض أن يحكم في دين الناس وخصوماتهم غير الله ورسوله ﷺ، فإن ذلك من الكفر والعصيان.

النص الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وفي بيان المراد من الآية يقول ابن جرير الطبري: «يقول تعالىٰ ذكره: أيبغي هؤلاء اليهود الذين احتكموا إليك فلم يرضوا بحكمك، وقد حكمت فيهم بالقسط حكم الجاهلية، يعني أحكام عبدة الأوثان من أهل الشرك، وعندهم كتاب الله فيه بيان حقيقة الحكم الذي حكمت به فيهم، وإنه الحق الذي لا يجوز خلافه. ثم قال تعالىٰ ذكره موبخا لهؤلاء الذين أبوا قبول حكم رسول الله ﷺ عليهم ولهم من اليهود، ومستجهلا فعلهم ذلك منهم: ومن هذا الذي هو أحسن حكما أيها اليهود من الله تعالىٰ ذكره عند من كان يوقن بوحدانية الله ويقر بربوبيته، يقول تعالىٰ ذكره: أي حكم أحسن من حكم الله إن كنتم موقنين أن لكم ربا، وكنتم أهل توحيد وإقرار به»(١).

وأما وجه الدلالة من الآية علىٰ ترجمة الباب، فهو أنها دلت علىٰ أن من لم يقبل بحكم الله تعالىٰ فإنه ابتغىٰ بالضرورة حكم الجاهلية والشرك، فليس إلا حكمان: إما حكم الله أو حكم الشرك.

النص الرابع: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١].

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٨/ ٥٠٣).

اختلف أئمة السلف في تحديد المخاطب بهذه الآية، فقال بعضهم: المخاطب بهذه الآية لم يجئ، وقال بعضهم: المخاطب بها المنافقون في زمن النبي ﷺ[١].

وحاصل المراد منها: أن الإفساد في الأرض يكون بإحداث الشرك والمعصية فيها، وإحداث الضرر في حياة الناس ومعاشهم.

وأما وجه الدلالة منها فهو لا يختلف عن وجه الدلالة من الآية السابقة.

النص الخامس: عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «لا يؤمن أحدكم حتىٰ يكون هواه تبعا لما جئت به»[٢]، قال النووي: حديث صحيح، رويناه في كتاب الحجة بإسناد صحيح».

اختلف العلماء في الموقف من تصحيح هذا الحديث، ولكن معناه صحيح، دلت عليه نصوص متعددة، منها قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ﴾، فدلت هذه الآية علىٰ أن من لم يستجب لله تعالىٰ فهو واقع في اتباع الهوىٰ.

قوله: «**لا يؤمن**»، «لا» هنا النافية، والنفي للإيمان في النصوص إما أن يكون لأصل الإيمان، أو لكماله الواجب كما سبق بيانه.

قوله: «**أحدكم**»، ليس المراد به من كان مخاطبا في ذلك الحال، وإنما المراد عموم المكلفين.

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١/ ٢٩٦).

(٢) رواه ابن أبي عاصم في السنة (١٥)، والبيهقي في المدخل إلىٰ السنن (١٨٨)، والهروي في ذم الكلام وأهله (٣٢٠)، وغيرهم، وقد اختلف العلماء فيه، فمنهم من صححه ومنهم من حكم بضعفه، ويقول ابن رجب: «تصحيح هذا الحديث بعيد جدا من وجوه»، جامع العلوم والحكم (٢/ ٤٣٢).

قوله: «حتىٰ يكون هواه»، الهوىٰ هو ما تهواه النفس وتميل إليه، والمعروف أن الغالب في إطلاق الهوىٰ في النصوص إنما يكون في حالة الذم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]، وقد يأتي في مطلق الميل، فيشمل الحق والباطل، ومنه قول عائشة رضي الله عنها قالت: «لما أنزل الله ﷻ: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ﴾ [الأحزاب: ٥١] قلت: والله ما أرىٰ ربك إلا يسارع في هواك»[(١)]، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت»[(٢)]، يعني في أسرىٰ بدر.

وقد حمل كثير من العلماء نفي الإيمان في هذا الحديث علىٰ نفي الإيمان الواجب، فذكروا أن معناه أن المسلم لا يكون مؤمنا كامل الإيمان حتىٰ تكون جميع ميوله ورغباته وأعماله خاضعة لما جاء به النبي ﷺ.

والأقرب أن نفي الإيمان في الحديث شامل للأمرين معا، فيكون نفيا لأصل الإيمان؛ وذلك فيما إذا كان اتباع الهوىٰ طاغيا علىٰ المرء في كل أحواله، فلا يلتفت للشريعة في شيء، ولا يخضع لها في شيء، وهذا لا يكون إلا من كافر، وقد يكون نفيا لكمال الإيمان الواجب؛ وذلك فيما إذا كان اتباع الهوىٰ في جملة الواجبات الشرعية.

وأما وجه الدلالة من الحديث للترجمة، فقد دل علىٰ أن من لم يتبع الرسول ﷺ ولم يخضع لما جاء به فقد اتبع الهوىٰ الذي ذمه الله في كتابه.

---

(١) رواه البخاري (٤٧٨٨).

(٢) رواه مسلم (١٧٦٣).

النص السادس: قال الشعبي: «كانت بين رجل بين رجل من المنافقين، وبين رجل من اليهود خصومة، فقال اليهودي: أحاكمك إلىٰ أهل دينك، أو قال: إلىٰ النبي؛ لأنه قد علم أن رسول الله ﷺ لا يأخذ الرشوة في الحكم. فاختلفا، فاتفقا علىٰ أن يأتيا كاهنا في جهينة قال: فنزلت: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ٦٠]»(١).

قوله: «لا يأخذ الرشوة في الحكم»، أي: علم الرجل اليهودي أن النبي ﷺ عادل في حكمه لا يقبل أخذ رشوة ولا غيرها، والرشوة هي ما يعطىٰ للحاكم والقاضي ونحوهما ليحكم لصالح الراشي، وهي مثلثة الراء: ينطق فيها بالفتح والضم والكسر.

قوله: «فاتفقا علىٰ أن يأتيا كاهنا في جهينة»، أي: أن الرجل المنافق واليهودي حين اختلفا في المجيء إلىٰ الرسول ﷺ اتفقا علىٰ أن يأتيا بدلا عنه رجلا كاهنا من قبيلة جهينة.

قوله: «فنزلت هذه الآية»، سبق التنبيه علىٰ أن معنىٰ هذه الجملة متنوع، قد يكون المراد أنها السبب المباشر لنزول هذه الآية، وقد يكون المراد أنها مما تشمله تلك الآية.

قال المؤلف: «وقيل: نزلت في رجلين اختصما، فقال أحدهما: نترافع إلىٰ النبي ﷺ، وقال الآخر: نترافع إلىٰ كعب بن الأشرف، ثم ترافعا إلىٰ عمر، فذكر له أحدهما القصة، فقال للذي لم يرض برسول الله ﷺ: أكذلك؟، قال: نعم، فضربه بالسيف فقتله»(٢).

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (٧/ ١٩٠)، والواحدي في أسباب النزول (١٦٠).

(٢) رواه الثعلبي في تفسيره (٣/ ٣٣٧) وعلقه الواحدي في أسباب النزول (١٦١)، بغير اللفظ الذي ذكره المؤلف، وإسنادها ضعيف.

وهذا النقل متطابق في النقل مع النقل السابق، وفيه زيادة، وهي قتل عمر لذلك الرجل، فكيف يقتله، والأمر في قتله إلىٰ الإمام، وهو الرسول ﷺ؟

وقد أجاب بعض العلماء بأن عمر لم يملك نفسه لقوة غيرته فقتله؛ لأنه عرف أن هذا ردة عن الإسلام(١).

وذكر بعضهم أن ما فعله عمر بن الخطاب من باب التعزير، وأن التعزير يجوز بغير إذن الإمام ما لم يؤد إلىٰ فتنة(٢).

وبناء علىٰ هذا الوجه- أن ما فعله عمر من باب التعزير وليس من باب إقامة الحد- يمكن أن تحمل عدد من التصرفات التي وقعت من عدد من العلماء، ومنهم ابن تيمية، فقد نقلت عنه أخبار بأنه عزر عددا من المخالفين، ومن ذلك ما ذكره عن نفسه، حيث يقول: «كان شيخ آخر معظم عند أتباعه يدعي هذه المنزلة، ويقول إنه المهدي الذي بشر به النبي ﷺ، وإنه يزوج عيسىٰ بابنته، وإن نواصي الملوك والأولياء بيده، يولي من يشاء ويعزل من يشاء، وإن الرب تعالىٰ يناجيه دائما، وإنه هو الذي يمد حملة العرش وحيتان البحر، وقد عزرته تعزيرا بليغا في يوم مشهود، بحضرة من أهل المسجد الجامع، يوم الجمعة بالقاهرة، فعرفه الناس وانكسر بسببه أشباهه من الدجاجلة»(٣)، وهذه العقوبة داخلة في باب تغيير المنكر باليد وليست داخلة في إقامة الحدود.

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/ ٣٥٠).
(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١١٣١).
(٣) تلخيص كتاب الاستغاثة (٤٢٧)، وانظر أخبارا أخرىٰ: تاريخ البرزالي (٣/ ٢٧٧).

(٤٠)

باب

من جحد شيئا من الأسماء والصفات

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ إثبات أن توحيد الله في العبادة لا يتم إلا بالإيمان بأسماء الله وصفاته، وهذا يدل علىٰ أن أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة لا يمكن أن ينفك أحدها عن الآخر[(١)]، وقد سبق بيان وجه أهمية توحيد الصفات في تأسيس توحيد الله وتكميله في نفوس المسلمين.

قوله: «**من**»، يصح في «مَن» هنا أن تكون شرطية، ويكون المعنىٰ باب من جحد شيئا من الأسماء والصفات فقد هلك أو ضل أو نحوها من المعاني، ويصح أن تكون موصولة، بمعنىٰ الذي، ويكون المعنىٰ باب ما جاء في الذي جحد شيئا من الأسماء والصفات من الوعيد، والأقوىٰ الاحتمال الأول؛ لأن حذف جواب الشرط كثير في اللغة.

قوله: «**جحد**»، الجحد في اللغة يرجع إلىٰ الإنكار بعد العلم، يقول ابن فارس: «ومن هذا الباب الجحود، وهو ضد الإقرار، ولا يكون إلا مع علم الجاحد به أنه صحيح»[(٢)]، ويقول المبرد: «لا يكون الجحود إلا بما يعلمه الجاحد، كما قال الله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]»[(٣)]، وبعضهم جعله في إنكار الأمور الظاهرة دون الخفية.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١١٣٣/٢)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٢٩٢).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤٢٦/١).

(٣) الفروق، العسكري (٤٦).

ولكن كثيرا من العلماء يستعملونه في مطلق الإنكار، سواء كان مع سابق علم أو لم يكن، ولأجل هذا توارد كثير من الفقهاء علىٰ القول بأن جحْد شيء من مسائل الدين إذا كان من الجاهل، كحديث العهد بإسلام، أو من نشأ في بادية بعيدة فلا إثم عليه، ولو كان الجحد عندهم لا يطلق إلا علىٰ الإنكار بعد العلم لما صح لهم ذلك التقرير.

قوله: «**شيئا**»، نكرة في سياق الشرط، فتفيد العموم، أي: جحد أي اسم أو صفة لله تعالىٰ، فيشمل من كفر باسم واحد، أو صفة واحدة، أو أكثر، فلا فرق في الحكم.

قوله: «**من الأسماء والصفات**»، اختلف الدارسون في الفرق بين الأسماء والصفات، وحاصل ما يمكن أن يقال هنا: الاسم ما دل علىٰ الذات الإلهية، والصفة ما دلت علىٰ المعاني القائمة بالذات الإلهية، وتفصيل ما يتعلق بهما مبحوث في محاله.

حكم جحد شيء من أسماء الله وصفاته:

في هذه المسألة وغيرها لا بد من التفريق بين حكم الجحد نفسه، وبين حكم الجاحد، وكثير من الذين تحدثوا عن هذه القضية خلطوا بين الأمرين.

أما حكم الإنكار والجحد، فيقال: أسماء الله تعالىٰ وصفاته نوعان:

النوع الأول: ما ثبت بنصوص قطعية بينة، فإنكارها كفر أكبر مخرج من الإسلام.

النوع الثاني: ما ثبت بنصوص ظنية محتملة، فحكم إنكاره حكم إنكار خبر الآحاد، والإجماع الظني، وفيه خلاف بين العلماء، والصحيح: أنه ليس كفرا أكبر.

وأما حكم المنكر والجاحد، فإنه لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن ينكر الصفات عالما مختارا مريدا، فهو كافر خارج عن ملة الإسلام.

الحال الثاني: أن ينكرها جهلا أو تأويلا، فهذا معذور علىٰ القول الصحيح بشروط الإعذار بالجهل والتأويل المبحوثة في محالها.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذ الباب أربعة نصوص: آية وثلاثة أحاديث:

النص الأول: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [الرعد: ٣٠].

قوله: «وهم»، أي: كفار قريش، أو بعضهم.

قوله: «يكفرون بالرحمن»، أي: يجحدون اسم الله الرحمن، ولا يعتقدون أنه من أسمائه، وليس المراد أنهم يجحدون الله تعالىٰ، فإنهم كانوا يقرون بوجوده وربوبيته.

وقد جاء هذا المعنىٰ -إنكار كفار قريش لاسم الرحمن- في عدة مواضع، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: ٦٠]، وجاء في صلح الحديبية **أن النبي ﷺ قال لعلي: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقالوا: لا نعرف الرحمن الرحيم»**(١)**، وفي رواية أن سهيلا قال: «أما الرحمن فوالله ما ندري ما هي»**(٢).

(١) رواه أحمد (١٦٨٠٠)، والنسائي (١١٦٢٣).

(٢) رواه البخاري (٢٧٣١).

وقد ذكر بعض المفسرين أن المراد بآية الباب أنهم يكفرون بالله تعالىٰ، وإنما عبر عن ذاته بالرحمن، يقول ابن عطية: «الذي أقول في هذا إن الرحمن يراد به الله تعالىٰ وذاته، ونسب إليهم الكفر به علىٰ الإطلاق، وقصة الحديبية وقصة أمية بن خلف مع عبد الرحمن بن عوف إنما هي إباية الاسم فقط، وهروب عن هذه العبارة التي لم يعرفوها إلا من قبل محمد ﷺ»[١]، وهذا ظاهر صنيع الطبري في كل الآيات التي من هذا القبيل.

وقد كان بعض العرب يقر باسم الرحمن، ومنه قول بعضهم: وما يشأ الرحمن يعقد ويطلق[٢].

قوله: «قل هو ربي لا إله إلا هو»، أي: قل يا محمد لهؤلاء المنكرين لاسم الله: الرحمن ربي الذي لا إله يستحق العبادة سواه.

قوله: «عليه توكلت وإليه متاب»، تأكيد علىٰ إفراد الله تعالىٰ بالعبادة، فلا أتوكل إلا عليه، ولا أتوب إلا له.

وأما وجه الدلالة من الآية علىٰ ترجمة الباب فبينها سليمان بن عبد الله حيث يقول: «مطابقة الآية للترجمة ظاهرة، لأن الله تعالىٰ سمىٰ جحود اسم من أسمائه كفرا، فدل علىٰ أن جحود شيء من أسماء الله وصفاته كفر»[٣].

النص الثاني: وفي صحيح البخاري قال علي: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[٤].

---

(١) المحرر الوجيز (٣/ ٣١٦).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١/ ١٣١).

(٣) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١١٣٥).

(٤) رواه البخاري (١٢٧)، ولفظ البخاري: «أتحبون أن يكذب الله ورسوله».

قوله: «**بما يعرفون**»، أي: بما يمكنهم فهمه، ومقتضاه: أنه لا يجوز تحديث الناس بأمور لا يمكنهم فهمها، فيتسبب ذلك لهم في انحراف عن الحق.

وهذ المعنىٰ مستفيض عن أئمة السلف، ومنه ما جاء عن ابن مسعود ﵁ أنه قال: «ما أنت محدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة»(١)، وعن أبي قلابة قال: «لا تحدث بحديث من لا يعرفه، فإن من لا يعرفه يضره ولا ينفعه»(٢).

وجاء في الحديث النهي عن معنىٰ قريب منه، فعن معاوية ﵁ قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن الغلوطات»(٣)، قال الأوزاعي: الغلوطات: شداد المسائل وصعابها، ولهذا ذكر ابن عقيل أنه يحرم إلقاء علم لا يحتمله السامع(٤).

وهذا المعنىٰ يندرج ضمن أصل آخر أوسع منه، وهو جواز كتم بعض العلم، والمنع من نشره، خشية ترتب مفسدة من ذلك، ودل علىٰ هذا الأصل قول النبي ﷺ حين قال له معاذ: أفلا أبشر الناس: قال: «**لا تبشرهم فيتكلوا**»(٥)، وقد جمع ابن حجر أخبارا عديدة عن الصحابة وغيرهم في هذا الأصل، حيث يقول: «فيه -أثر علي- دليل علىٰ أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة، ومثله قول ابن مسعود: «ما أنت

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١١).

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٨٩٠).

(٣) رواه أحمد (٢٣٦٨٧)، وأبو داود (٣٦٥٦)، وضعفه الألباني وغيره، وقد اختلفوا في ضبط كلمة «الغلوطات»، فقيل: بفتح الغين، وقيل: بضمها.

(٤) انظر: أصول الفقه، ابن مفلح (٣/ ٩٩٧)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٤١٠٥).

(٥) رواه البخاري (٢٧٠١)، ومسلم (٣٠).

محدثا قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة» رواه مسلم، وممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج علىٰ السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب، ومن قبلهم أبو هريرة كما تقدم عنه في الجرابين، وأن المراد ما يقع من الفتن، ونحوه عن حذيفة، وعن الحسن أنه أنكر تحديث أنس للحجاج بقصة العرنيين، لأنه اتخذها وسيلة إلىٰ ما كان يعتمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي، **وضابط ذلك** أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يخشىٰ عليه الأخذ بظاهره مطلوب»[١].

قوله: «**أتريدون أن يكذب الله ورسوله**»، الاستفهام للإنكار، والمعنىٰ أن تحديث الناس بما لا يمكنهم فهمه يؤدي إلىٰ تكذيب الله ورسوله.

فإن قيل: هل ندع الحديث بما لا تبلغه عقول الناس، وإن كانوا محتاجين لذلك؟

أجيب: لا ندعه، ولكن نحدثهم بطريق تبلغه عقولهم، وذلك بأن ننقلهم رويدا رويدا؛ حتىٰ يتقبلوا هذا الحديث، ويطمئنوا إليه، ولا ندع ما لا تبلغه عقولهم ونقول: هذا شيء مستنكر لا نتكلم به[٢].

وأما وجه الدلالة من هذا الأثر علىٰ ترجمة الباب فقد أغفل ذكرها كثير من الشراح، وذكر بعضهم أن بعض الصفات لا تحتملها أفهام العامة، فيمكن إذا حدثتهم بها كان لذلك أثر سيئ عليهم، كحديث النزول إلىٰ السماء الدنيا، مع ثبوت العلو، فلو حدثت العامي بأنه تعالىٰ ينزل إلىٰ

---

(١) فتح الباري (١/ ٢٢٥)، وانظر: فتح المغيث، السخاوي (٣/ ٢٦٨).

(٢) انظر القول المفيد، العثيمين (٢/ ٣٦٥).

السماء الدنيا مع علوه علىٰ عرشه، فقد يفهم أنه إذا نزل صارت السماوات فوقه، وصار العرش خاليا منه، وحينئذ لا بد في هذا من حديث تبلغه عقولهم، فتبين لهم أن الله ﷻ ينزل نزولا لا يماثل نزول المخلوقين مع علوه علىٰ عرشه[(١)].

وهذا البيان فيه نظر؛ لأن المؤلف عقد الباب لبيان أثر الإيمان بتوحيد الأسماء والصفات علىٰ توحيد العبادة، وما ذكر من وجه الدلالة ليس فيه بيان لهذا الربط.

النص الثالث: وروىٰ عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أنه رأىٰ رجلا انتفض لما سمع حديثا عن النبي ﷺ في الصفات استنكارا لذلك، فقال: ما فرق هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه»[(٢)].

ما ذكره المؤلف هنا فيه قدر من الاختصار، ورواية عبد الرزاق فيها زيادة مهمة، وهي تحديد الصفة التي فَرَقَ منها الرجل، وهي صفة القَدم ووضعها في النار، فإنه قال: عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: حدثه رجل، حديث أبي هريرة هذا، فقام رجل فانتفض، فقال ابن عباس: «ما فرق بين هؤلاء يجيدون عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه».

والمراد بحديث أبي هريرة، الذي فيه ذكر صفة القدم، وقد ذكره قبل هذا الأثر، ولفظه عن أبي هريرة، في قوله تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ وَتَقُولُ هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٠]، أن النبي ﷺ قال: «احتجت الجنة والنار

(١) انظر: القول المفيد (٢/ ٣٦٥).

(٢) رواه عبد الرزاق في تفسيره (٢٩٦٠).

فقالت الجنة: يا رب ما لي لا يدخلني إلا فقراء الناس وسقطهم، وقالت النار: لا يدخلني إلا الجبارون والمتكبرون، فقال للنار: أنت عذابي أصيب بك من أشاء، وقال للجنة: أنت رحمتي أصيب بك من أشاء ولكل واحد منكما ملؤها، فأما الجنة فإن الله ينشئ لها ما يشاء، وأما النار، فيلقون فيها فتقول: هل من مزيد؟ حتىٰ يضع قدمه فيها فهنالك تمتلئ ويزوىٰ بعضها إلىٰ بعض، وتقول: قط قط قط، أي: حسبي».

قوله: «رجلا انتفض»، لم يُسم هذا الرجل الذي انتفض، ومعنىٰ انتفض، أي: ارتعد واضطرب لما سمع حديثا عن النبي ﷺ في صفات الله، وأما سبب اضطرابه فهو محتمل، قد يكون لعدم احتمال عقله له، وقد يكون لتوهمه أنه يتضمن معنىٰ باطلا، فأنكره.

قوله: «ما فرق هؤلاء»، فرق فيها ثلاث روايات: **الأولىٰ**: بفتح الراء وضم القاف، **والثانية**: بفتح الراء مشددة، وفتح القاف، **والثالثة**: بفتح الراء مخففة وفتح القاف.

فعلىٰ راوية «فرَقُ» تكون «ما» استفهامية، ويكون المعنىٰ ما سبب خوف هؤلاء من إثبات صفة كذا وكذا.

وعلىٰ رواية «فرَّقَ» أو «فرَقَ» تكون «ما» نافية، ويكون المعنىٰ: لم يفرق هؤلاء بين الحق والباطل، وبين ما يصح لله تعالىٰ وما لا يصح، فوقعوا في الإنكار والاضطراب.

قوله: «يجدون رقة عند محكمه»، الرقة: هي اللين والقبول، ومحكمه، أي: القرآن.

قوله: «ويهلكون عند متشابهه»، أي: ينحرفون عن متشابه القرآن.

وقد اختلف العلماء كثيرا في معنىٰ المحكم والمتشابه في النصوص

الشرعية علىٰ أقوال متعددة، والأقرب أن يفرق بين الإحكام العام والإحكام النسبي، والتشابه العام والتشابه النسبي، وتفصيله في غير هذا الموضع.

وأما وجه الدلالة من هذا الأثر علىٰ ترجمة الباب فقد أغفل ذكرها كثير من الشراح، وأشار بعضهم إلىٰ أن وجه الشاهد منه أن فيه دلالة علىٰ أن إنكار شيء من الصفات يؤدي إلىٰ الهلاك والضلال(١).

إشكال ودفعه:

ظاهر كلام ابن عباس أن نصوص الصفات أو بعضها داخل في المتشابه، ولأجل هذا حكم علىٰ حديث أبي هريرة في صفة القدم بأنه من المتشابه.

وهذا الإشكال يمكن دفعه بأن ابن عباس لا يقصد أصل الصفة، فهي عنده من المحكم، وإنما يقصد بعض التفاصيل المتعلقة بكيفية تلك الصفة مما ورد في ذلك الحديث، فتمام القصة يشير إلىٰ أن الرجل توهم بذهنه كيفية وضع القدم علىٰ النار، فأنكر عليه ابن عباس صنيعه، وبين أنه دخل في المتشابه.

النص الرابع: ولما سمعت قريش رسول الله ﷺ يذكر الرحمن، أنكروا ذلك، فأنزل الله فيهم: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: ٣٠].

ما ذكره المؤلف هنا نقله بالمعنىٰ والاختصار، والمعروف أن النبي ﷺ لما أمر عليا بأن يكتب بسم الله الرحمن الرحيم، أنكرت قريش ذلك، ونزلت هذه الآية، كما سبق بيانه.

وليس في هذا الأثر معنىٰ جديد علىٰ ما سبق في النص الأول.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/١١٤٩)، وحاشية كتاب التوحيد، ابن قاسم (٢٩٦).

(٤١)

بَابُ

قول الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣]

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان صورة من صور الشرك، وهي نسبة النعمة إلىٰ غير الله تعالىٰ، وفي بيان مراده يقول سليمان بن عبد الله: «المراد بهذه الترجمة التأدب مع جناب الربوبية عن الألفاظ الشركية الخفية، كنسبة النعم إلىٰ غير الله، فإن ذلك باب من أبواب الشرك الخفي»(١).

حكم نسبة النعم إلىٰ غير الله تعالىٰ:

الأصل أن النعم كلها من الله، وأنها لا تضاف إلا إليه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣].

وقد أطلق بعض العلماء أن نسبة النعم إلىٰ الأسباب «غير الله» محرمة مطلقا، وفي بيان هذا يقول ابن رجب: «من أضاف شيئا من النعم إلىٰ غير الله مع اعتقاده أنه ليس من الله، فهو مشرك حقيقة، ومع اعتقاد أنه من الله فهو نوع شرك خفي»(٢).

والصحيح الذي تدل عليه مجموع النصوص أن إضافة النعم إلىٰ غير الله لها أحوال متعددة، مختلفة في حكمها:

الحال الأول: أن يضيفها إلىٰ المخلوق علىٰ أنه هو المتفضل بها،

---

(١) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١١٥٣).

(٢) لطائف المعارف (٧١).

والخالق لها، والمتصرف بإعطائها، فهذا شرك أكبر؛ لأن فيه نسبة شيء من خصائص الله إلىٰ المخلوق.

الحال الثاني: أن يضيفها إلىٰ المخلوق علىٰ أنه سبب فيها، فهذه الإضافة مباحة إذا كان ذلك مع اطمئنان القلب بأن الله هو الخالق المتصرف في الكون، وأن ذلك المخلوق إنما هو سبب فيها.

ويدل عليه حديث عباس بن عبد المطلب، قال: يا رسول الله، هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: «نعم، هو في ضحضاح من نار، لولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار»(١).

وعن عائشة رضي الله عنها قال: «كان النبي ﷺ إذا عصفت الريح قال: اللهم، إني أسألك خيرها، وخير ما فيها، وخير ما أرسلت به، وأعوذ بك من شرها، وشر ما فيها، وشر ما أرسلت به»(٢)، فنسب الأحداث خيرها وشرها إلىٰ الريح، لكونها سببا ظاهرا فيها، وليس لكونها المؤثرة والفاعلة.

ومن ذلك قول النبي ﷺ: «إذا أفاد أحدكم امرأة، أو خادما، أو دابة، فليأخذ بناصيتها، وليقل: اللهم إني أسألك من خيرها، وخير ما جبلت عليه، وأعوذ بك من شرها، وشر ما جبلت عليه»(٣).

ويدخل فيه الإضافة إلىٰ المخلوق علىٰ أنه مكان له أو زمن له، كما في قول النبي ﷺ: «اللهم إني أسألك من خير هذه الليلة، وخير ما فيها، وأعوذ بك من شرها، وشر ما فيها»(٤)، ومنه قولهم: أخرجت الأرض

---

(١) رواه البخاري (٦٢٠٨).

(٢) رواه مسلم (٨٩٩).

(٣) رواه ابن ماجه (١٩١٨)، والطبراني في الدعاء (٩٤٠)، وحسن إسناده الألباني في آداب الزفاف (٩٣).

(٤) رواه مسلم (٢٧٢٣).

خيراتها، وأنزل السحاب ماءه، وغير ذلك من الأمثلة.

الحال الثالث: أن يضيفها إلىٰ المخلوق علىٰ أنه سبب فيها مع ميل القلب إليه وتعلقه به وضعف تعلقه بالله تعالىٰ، فهذا فعل محرم، وهو مندرج في دائرة الشرك الأصغر.

ويدل علىٰ ذلك حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنه قال: «**صلىٰ لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية في إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل علىٰ الناس، فقال: هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله وبرحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب**»[(١)].

الحال الرابع: أن يضيفها إلىٰ المخلوق علىٰ أنها ملك له، ويكون كلامه خبرا عن الملكية، وهذه الإضافة جائزة.

وأما إذا أضافها إلىٰ الله وإلىٰ المخلوق في آن واحد، فلا بد من النظر في طريقة الإضافة، فإن أضافها بتركيب يقتضي التشريك والمساواة فهو محرم، كالإضافة بواو العطف، وإن أضافها بتركيب يقتضي الترتيب والتراخي فلا بأس، كالإضافة بحرف «ثم».

تنبيه:

هذا التقسيم في نسبة النعم إلىٰ المخلوق بناء علىٰ أصول أهل السنة والجماعة في النظر إلىٰ الأسباب، وأما من انحرف في باب الأسباب فله نظر آخر، فأتباع المذهب الأشعري مثلا يجعلون النسبة إلىٰ المخلوق

---

(١) رواه البخاري (٨٤٦).

مستوية، فكل المخلوقات لا تملك تأثيرا، ولم يجعل الله في بعضها خواص لها آثار محددة، وكل النعم التي تقع بالأسباب المخلوقة إنما وقعت عندها لا بها، فالنعم تنسب إلىٰ المخلوق علىٰ أنها وقعت عنده لا بما خلقه الله فيه من خواص(١).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب خمسة نصوص: آية وأربعة آثار.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣].

معنىٰ الآية ظاهر، فالله تعالىٰ ينكر فيها علىٰ المشركين بأنهم يعرفون ما أنعم الله به عليهم، ومع ذلك ينكرونه.

وقد اختلف العلماء في تحديد تلك النعمة، وفي وجه نكرانها، فقيل: النعمة هي النبي ﷺ، عرفوا نبوته ثم جحدوها وكذبوه، وقيل: إنهم يعرفون أن ما عدد الله تعالىٰ ذكره في هذه السورة من النعم من عند الله، وأن الله هو المنعم بذلك عليهم، ولكنهم ينكرون ذلك، فيزعمون أنهم ورثوه عن آبائهم، وقيل: المراد بالنعم ما أنعم الله عليه، وكفرانها أنهم ينسبونها إلىٰ غير الله، فيقولون: لولا فلان وفلان ما وقع كذا وكذا، وقد رجح الطبري القول الأول(٢).

ووجه الشاهد من هذه الآية ظاهر، وحاصله أن المرء قد يقع في كفران النعمة، وهي نوع من النقص في التوحيد والإيمان بسبب نسبتها إلىٰ غير الله أو تعلق القلب بغير الله.

(١) انظر: أربعون مسألة في أصول الدين، السكوني الإشبيلي (٦٩).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/ ٣٢٥-٣٢٧).

النص الثاني والثالث: قال مجاهد -ما معناه-: «هو قول الرجل: هذا مالي، ورثته عن آبائي»، وقال عون بن عبد الله: «يقولون: لولا فلان لم يكن كذا»، وقال ابن قتيبة: «يقولون: هذا بشفاعة آلهتنا»[(١)].

علق ابن القيم علىٰ هذه الآثار تعليقا مفيدا، فقال: «علىٰ القول الأول والثاني والثالث، فإنهم لما أضافوا النعمة إلىٰ غير الله، فقد أنكروا نعمة الله بنسبتها إلىٰ غيره، فإن الذي قال: إنما كان هذا لآبائنا، ورثناه كابرا عن كابر، جاحدا لنعمة الله عليه، غير معترف بها، وهو كالأبرص والأقرع اللذين ذكرهما الملك بنعم الله عليهما فأنكرا، وقالا: إنما ورثنا هذا كابرا عن كابر، فقال: إن كنتما كاذبين فصيركما الله إلىٰ ما كنتما، وكونها موروثة عن الآباء أبلغ في إنعام الله عليهم؛ إذ أنعم بها علىٰ آبائهم، ثم ورثهم إياها، فتمتعوا هم وآباؤهم بنعمة.

وأما قول الآخرين: لولا فلان لما كان كذا، فيتضمن قطع إضافة النعمة إلىٰ من لولاه لم تكن، وإضافتها إلىٰ من لا يملك لنفسه ولا لغيره ضرا ولا نفعا، وغايته أن يكون جزءا من أجزاء السبب، أجرىٰ الله تعالىٰ نعمته علىٰ يده، والسبب لا يستقل بالإيجاد، وجعله سببا هو من نعم الله عليه، وهو المنعم بتلك النعمة، وهو المنعم بما جعله من أسبابها، فالسبب والمسبب من إنعامه، وهو سبحانه قد ينعم بذلك السبب، وقد ينعم بدونه، فلا يكون له أثر، وقد يسلبه تسببيته، وقد يجعل لها معارضا يقاومها، وقد يرتب علىٰ السبب ضد مقتضاه، فهو وحده المنعم علىٰ الحقيقة.

وأما قول القائل: بشفاعة آلهتنا، فتضمن الشرك مع إضافة النعمة إلىٰ غير وليها، فالآلهة التي تعبد من دون الله أحقر وأذل من أن تشفع عند

---

(١) كل هذه الآثار رواها ابن جرير الطبري عند تفسيره لتلك الآية كما في الإحالة السابقة.

الله، وهي محضرة في الهوان والعذاب مع عابديها، وأقرب الخلق إلىٰ الله وأحبهم إليه لا يشفع عنده إلا من بعد إذنه، لمن ارتضاه، فالشفاعة بإذنه من نعمه، فهو المنعم بالشفاعة، وهو المنعم بقبولها، وهو المنعم بتأهيل المشفوع له، إذ ليس كل أحد أهلا أن يشفع له، فمن المنعم علىٰ الحقيقة سواه؟!»[١].

الأثر الرابع: «وقال أبو العباس بعد حديث زيد بن خالد الذي فيه أن الله تعالىٰ قال: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر»، الحديث: وقد تقدم، وهذا كثير في الكتاب والسنة، يذم سبحانه من يضيف إنعامه إلىٰ غيره ويشرك به. قال بعض السلف: هو كقولهم: كانت الريح طيبة، والملاح حاذقا، ونحو ذلك مما هو جار علىٰ ألسنة كثير»[٢].

قوله: «قال أبو العباس»، هو ابن تيمية.

قوله: «هو كقولهم: كانت الريح طيبة والملاح حاذقا»، هذا الكلام ليس علىٰ إطلاقه، وإنما المقصود نسبة النعمة إلىٰ تلك الأسباب مع الغفلة عن الله تعالىٰ، أو مع ميل القلب إليها، وأما قول تلك الجمل علىٰ جهة الخبر المحض، أو علىٰ أنها أسباب مسخرة مع اطمئنان القلب بأن الله هو الخالق المدبر، فلا بأس بها،كما سبق بيانه.

وقد جعله بعض الشراح في مطلق التعبير علىٰ جهة السببية، فذكر أن من قال تلك الجمل علىٰ معنىٰ السبب مع اعتقاد أن الله هو الخالق المسبب فهو واقع في المحذور[٣]، وهذا غير صحيح، كما سبق بيانه.

---

(١) شفاء العليل (١/ ١٥٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٣).

(٣) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١١٥٧).

عبرة منهجية:

تأمل في كلام أئمة السلف المنقول هنا تدرك أنهم كانوا يشددون كثيرا في الألفاظ التي يعبر بها المسلم عما يصيبه في حياته، وتراهم يوجهون المسلم دائما إلىٰ ربه وخالقه، ويمنعون من الألفاظ التي فيها تعلق بالمخلوق أو توجه إليه، ويحذرون منها غاية التحذير، ويجعلونها داخلة في جملة الشرك.

ثم انظر في أحوال كثير من المتأخرين تراهم يستعلمون من الألفاظ التي فيها تعلق بالمخلوقين وتوجه إليهم ما الله به عليم.

هل ترىٰ أن أئمة السلف الذين منعوا من قول الرجل: هذا مالي ورثته عن آبائي، أو قول الرجل: لولا فلان لم يكن كذا، يبيحون قول الرجل:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

أو قول الرجل:

إن لم تكن في معادي آخذا بيدي ... فضلا وإلا فقل يا زلة القدم

أو قول الرجل:

يا أكرم الخلق مالي من ألوذ به ... سواك عند حدوث الحادث العمم؟!!

إن ما وقع فيه كثير من المتأخرين من التوسع في العبارات والجمل التي فيها تعلق بالمخلوقين وتوجه إليهم ينافي تمام المنافاة ما كان عليه أئمة السلف من الاحتياط الشديد في التعبير عن ربهم وخالقهم.

❊ ❊ ❊

(٤٢)

بَابُ

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان جملة من الأحكام المتعلقة بالشرك في الألفاظ، وبيان أن المسلم كما يجب عليه الاحتراز من الوقوع في الشرك في العبادة العملية والاعتقادية، فإنه يجب عليه الاحتراز من الوقوع في الشرك في ألفاظه، وذكر جملة من صورها.

والفرق بين هذا الباب والباب الذي قبله أن كفران النعمة قد يكون بالتشريك في اللفظ، كأن يقول المرء: لولا الله وأبي لما حصلت علىٰ المال، وقد يكون بمطلق النسبة من غير تشريك، كأن يقول: لولا أبي لما حصلت علىٰ المال.

والمؤلف فرق الحديث عن الشرك في الألفاظ في عدد من الأبواب، ولو أنه جمعها في باب واحد، وأشار إلىٰ قاعدتها لكان أكمل في التأصيل والتقعيد.

مفهوم شرك الألفاظ:

لا بد من التأكيد علىٰ أن الشرك حقيقة ثابتة بالشرع لها حكم خاص بها، سواء وقعت بالفعل أو باللفظ أو بالاعتقاد، فهذه وسائل للشرك، لا تأثير لها في حكم الشرك ذاته.

ولكن بعض العلماء المتأخرين عبروا عن نوع منه بشرك الألفاظ، أو الشرك في الألفاظ، وقصدوا بذلك: استعمال الألفاظ التي فيها معنىٰ تشريك غير الله مع الله، إما في التأثير أو في التعظيم أو غيرهما.

وهذا الشرك لا يختص بحكم خاص، وإنما هو كمثل أنواع الشرك الأخرىٰ، فقد يكون شركا أكبر، وقد يكون شركا أصغر، علىٰ حسب اتصافه بالمناطات الموجبة لأحد النوعين،كما سبق بيانه، فهو في الحقيقة تعبير عن الشرك بأحد وسائله، وليس نوعا مفردا من الشرك، وبناء عليه، فلا داعي لإفراد هذا النوع بعنوان خاص، أو ترجمة خاصة، إلا إذا كان ذلك علىٰ جهة التمثيل والتوسع في العبارة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ستة نصوص: آية وثلاثة أحاديث وأثرين.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٢٢].

قوله تعالىٰ: «**فلا**»، هذه «لا» الناهية.

قوله: «**أندادا**»، جمع ند، وقد سبق بيان معناه: وأنه الشبيه والنظير.

قوله: «**وأنتم تعلمون**»، اختلف العلماء في تحديد المخاطب بهذه الآية: فقيل: المراد به جميع المشركين، وقيل: المراد به أهل الكتاب، والصحيح القول الأول.

قوله: «**وأنتم تعلمون**»، أي: وأنتم تعلمون أن الله هو الذي خلقكم ورزقكم وأنعم عليكم، وأن ما تعبدون من الأنداد لم يفعل ذلك لكم.

وأما وجه الشاهد من هذه الآية، فحاصله أن فيها نهيا عاما عن جعل الأنداد لله تعالىٰ، فيشمل ذلك صور الشرك الأكبر والأصغر، ويشمل ذلك الشرك في الأعمال العبادية وفي الألفاظ وغيرها.

ومع أن هذه الآية نزلت في سياق الشرك الأكبر إلا أن أئمة السلف

يستدلون بمثلها علىٰ ما دون الشرك الأكبر، كما هو ظاهر صنيع ابن عباس فيما سيأتي نقله، وقد سبق لهذه المسألة تفصيل.

النص الثاني: قال ابن عباس: «الأنداد هو الشرك، أخفىٰ من دبيب النمل علىٰ صفاة سوداء، في ظلمة الليل. وهو أن يقول: والله وحياتك يا فلانة، وحياتي. ويقول: لولا كلبة هذا لأتانا اللصوص، ولولا البط في الدار لأتىٰ اللصوص. وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت، وقول الرجل: لولا الله وفلان. لا تجعل فيها فلانا، فإن هذا كله به شرك»(١).

قوله: «أخفىٰ من دبيب النمل»، هذا يدل علىٰ أن ابن عباس يرىٰ أن الشرك الخفي ليس محصورا في الشرك القلبي أو الرياء، وإنما يشمل صورا من الشرك الظاهر في الألفاظ أو الأعمال، وخفاؤه جاء من جهة دقته، وعدم الانتباه له، وليس من جهة محله، فلا يكاد يتفطن له كثير من الناس.

ثم ذكر ابن عباس جملة من الأمثلة علىٰ هذا الشرك الخفي، وحاصل ما ذكره يرجع إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الحلف بالمخلوق، كقوله: وحياتك يا فلانة.

النوع الثاني: التشريك بين الله والمخلوق بواو العطف، كقوله: ما شاء الله وشئت، ولولا الله وفلان.

النوع الثالث: نسبة النعمة إلىٰ غير الله، كقوله: لولا كلبة هذا لأتانا اللصوص، ولولا البط في الدار لأتىٰ اللصوص.

وهذا النوع لا بد من تقييده بالتعلق بهذه الأسباب والغفلة عن تأثير الله تعالىٰ؛ وإلا فإن الكلب والبط سبب ظاهر صحيح؛ له تأثير ظاهر في منع السرقة.

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٢٩).

قوله: «**هذا كله به شرك**»، هذا حكم من ابن عباس علىٰ أن استعمال تلك الأنواع الثلاثة داخل في باب الشرك، **وفي الجملتين الأخيرتين اللتين ذكرهما ابن عباس تفصيل وتفريق كما سبق بيانه.**

النص الثالث: عن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قال: «**من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك**»[١]، **رواه الترمذي وحسنه وصححه الحاكم.**

هكذا جاء في كتاب التوحيد منسوبا إلىٰ عمر بن الخطاب، والصواب أنه عن ابنه عبد الله.

قوله: «**من**»، «مَن» هنا شرطية، وهي تفيد العموم.

قوله: «**حلف**»، الحلف: تأكيد الشيء باسم معظم بصيغة مخصوصة.

قوله: «**بغير الله**»، وصف عام يشمل كل ما سوىٰ الله تعالىٰ، فيشمل الملائكة والأنبياء والصالحين، والأحجار والأشجار، والأصنام، وغير ذلك، وسيأتي تفصيل الحلف بهذه الأمور، وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تحلفوا بآبائكم، ولا بأمهاتكم، ولا بالأنداد، ولا تحلفوا إلا بالله، ولا تحلفوا إلا وأنتم صادقون»[٢].

قوله: «**فقد كفر أو أشرك**»، هكذا جاء عند الترمذي، وجاء عند أبي داود وابن حبان وغيرهما بدون شك، وإنما هو بلفظ الشرك فقط، وجاء عند الحاكم بلفظ الكفر فقط.

---

(١) رواه أحمد (٥٣٧٥)، وأبو داود (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥)، وابن حبان (٤٣٥٨)، والحاكم (٤٥)، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان.

(٢) رواه النسائي (٤٩٠٢).

وقد اختلف العلماء في تحديد المراد بالكفر أو الشرك هنا.

فقال بعضهم: المراد به الشرك الأصغر، وليس إثبات الشرك أو الكفر الأكبر، وهذا المعنىٰ قرره كثير من المتقدمين، يقول الترمذي: «تفسير هذا الحديث عند بعض أهل العلم أن قوله: «فقد كفر أو أشرك»، علىٰ التغليظ، والحجة في ذلك حديث ابن عمر: «أن النبي ﷺ سمع عمر يقول: وأبي، فقال: ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم»، وحديث أبىٰ هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من قال في حلفه: واللات والعزىٰ، فليقل: لا إله إلا الله»، وهذا مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الرياء شرك»، وقد فسر بعض أهل العلم هذه الآية: «فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا»، الآية، قال: لا يرائي»[(١)].

ويقول ابن قتيبة: «الذي عندي أنه لم يرد بقوله: «فقد أشرك» أي: كفر، وخرج عن الإسلام، وإنما أراد أنه أشرك بينه وبين الله في القسم؛ إذا حلف به كما حلف بالله»[(٢)].

وقال بعضهم: المراد به الشرك الأكبر، وحمل الحلف في الحديث علىٰ الحلف الذي فيه مساواة غير الله بالله في التعظيم.

وقال بعضهم: الأمر فيه علىٰ التفصيل، فيكون المراد الشرك الأكبر إذا كان الحلف فيه مساواة غير الله بالله في التعظيم، ويكون أصغر إذا كان فيه مجرد تشريك من غير مساواة.

والقول الأول هو الأقرب، وإن كان القول الثالث صحيحا، وهو لا يخالف القول الأول؛ لأن البحث في أصل دلالة الحديث والمراد منه،

---

(١) جامع الترمذي (٣/ ٣٦)، وانظر: شرح مشكل الآثار، الطحاوي (٢/ ٢٩٦).

(٢) المسائل والأجوبة (٣٢٢).

وليس في تحديد الاحتمالات التي يمكن أن يشملها.

حكم الحلف بغير الله:

أجمع العلماء علىٰ أن الحلف بغير الله لا يجوز، وأنه منهي عنه، وقد نقل الإجماع عدد من العلماء[١]، ولكن اختلفوا في تحديد درجة منعه علىٰ قولين:

القول الأول: أن الحلف بغير الله محرم، وهو قول الجمهور من الحنفية والحنابلة والظاهرية، وقول عند المالكية والشافعية[٢].

واستدل الجمهور علىٰ قولهم بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»[٣].

الدليل الثاني: حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت»[٤].

الدليل الثالث: حديث قتيلة بنت صيفي الجهنية قالت: أتىٰ حبر من الأحبار رسول الله ﷺ، فقال: يا محمد، نعم القوم أنتم، لولا أنكم تشركون، قال: سبحان الله؟ وما ذاك؟ قال: تقولون إذا حلفتم: والكعبة،

---

(١) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (١٤/ ٣٦٦)، واقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (٢/ ٧٨٠)، وجامع الرسائل والمسائل، ابن تيمية (١/ ٢٣).

(٢) انظر: المغنىٰ، ابن قدامة (١٣/ ٤٣٦)، وبدائع الصنائع، الكاساني (٣/ ٨)، والمحلىٰ، ابن حزم (٦/ ٢٨١)، وروضة الطالبين، النووي (٨/ ٧).

(٣) رواه أحمد (٥٣٧٥)، وأبو داود (٣٢٥١)، والترمذي (١٥٣٥)، وابن حبان (٤٣٥٨)، والحاكم (٤٥)، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان.

(٤) رواه البخاري (٦٦٤٦)، ومسلم (١٦٤٦).

قالت: فأمهل رسول الله ﷺ شيئا، ثم قال: إنه قد قال، فمن حلف فليحلف برب الكعبة . . .»[١].

الدليل الرابع: عن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من حلف بالأمانة فليس منا»[٢].

الدليل الخامس: قول ابن مسعود رضي الله عنه: «لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلىٰ من أن أحلف بغيره صادقا»[٣].

وقد أجاب القائلون بالكراهة علىٰ هذه الأدلة بأنه قد عارضها أدلة تدل علىٰ الإباحة فيحمل النهي في هذه الأدلة علىٰ الكراهة.

ولكن هذا الاعتراض غير مستقيم؛ لأن ما ظنوه أدلة مفيدة للإباحة ليست كما ظنوا، كما سيأتي بيانه.

القول الثاني: أن الحلف بغير الله مكروه وليس محرما، وهو قول المالكية والشافعية ورواية في المذهب الحنبلي[٤]، يقول الإمام الشافعي: «كل يمين بغير الله فهي مكروهة منهي عنها . . . فكل من حلف بغير الله كرهت له، وخشيت أن يكون يمينه معصية»[٥]، وقد عبر ابن قدامة عن هذا القول بأنه لا يجوز ولم يذكر الكراهة[٦].

---

(١) رواه أحمد (٢٧٠٩٣)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢٣٨).

(٢) رواه أحمد (٢٢٩٨٠)، وأبو داود (٣٢٥٣)، وابن حبان (١٣١٨)، وغيرهم، وصححه المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٨٢)، والنووي في الأذكار (٣١٦).

(٣) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٥٩٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٢٢٨١)، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٦٠٧): رواته رواة الصحيح.

(٤) انظر: المقدمات الممهدات، ابن رشد (١/ ٤٠٦)، وروضة الطالبين (٨/ ٧)، وحاشية ابن عابدين (٣/ ٧٠٥).

(٥) الأم (٧/ ٥٥).

(٦) انظر: المغني (١٣/ ٣٤٦).

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: أن الله تعالىٰ أقسم ببعض مخلوقاته، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَالضُّحَىٰ ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحى: ١-٢]، وقوله: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ [النازعات: ١]، وغيرها من النصوص.

والاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه مبني علىٰ مقدمة غير مسلمة، وهي القياس علىٰ أفعال الله، والصحيح: أنه لا يصح إطلاق القول بجواز القياس علىٰ أفعال الله تعالىٰ، بل قد ورد النهي عن أفعال عديدة هي من أفعاله سبحانه، كما جاء في التعذيب بالنار، والنهي عن التصوير.

ولله تعالىٰ أن يقسم بما شاء من مخلوقاته، ليبين عظمتها ومكانتها، ولكن لا يصح للمخلوقين أن يفعلوا ذلك قياسا علىٰ فعله سبحانه.

ويزيد ضعف هذا الدليل أنه قياس في مقابل نهي صريح عن الحلف بغير الله تعالىٰ، فوجود المعارض الصريح مضعف للقياس.

الدليل الثاني: أن النبي ﷺ أقسم بغير الله في غير ما حديث، ومنها أنه ﷺ قال بعدما انتهىٰ من حواره مع رجل: «أفلح وأبيه إن صدق»[(١)].

والاستدلال بهذا الدليل غير مستقيم، وثمة أوجه متعددة يمكن الجواب بها عنه، وحاصلها سبعة أوجه[(٢)]، وهي متفاوتة في قوتها، وسنذكرها باختصار:

الوجه الأول: أن لفظة: «وأبيه»، شاذة ليست محفوظة.

الوجه الثاني: أن تلك اللفظة مما يجري علىٰ الألسنة من غير قصد

(١) رواه مسلم (١١).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٥٣٢).

لمعناه، كما في قول العرب: ثكلتك أمك، وتربت يداك، ونحوها من الجمل، وهذا الوجه رجحه السهيلي في الروض الأنف، وأورد عليه شاهدا من الشعر، وفيه:

فإن تك ليلىٰ استودعتني أمانة فلا وأبي أعدائها، لا أخونها

الوجه الثالث: أن تلك اللفظة يراد بها التأكيد، وليس التعظيم والحلف.

الوجه الرابع: أن في الكلام محذوفا، تقديره: ورب أبيه.

الوجه الخامس: أن المراد بتلك اللفظة التعجيب، وليس الحلف والتعظيم.

الوجه السادس: أن ذلك خاص بالنبي ﷺ.

الوجه السابع: أن تلك اللفظة مصحفة من لفظ الله، فأصل الكلام: أفلح والله إن صدق، فتصحفت إلىٰ وأبيه.

الوجه الثامن: أن المراد بتلك اللفظة الحلف بالآباء، ولكنه كان قبل النسخ، فهي حكم منسوخ.

وأقواها الوجه الثامن؛ لأن ثم نصوصا تدل علىٰ أن الحلف بالآباء كان جائزا، ثم حُرم في الشريعة.

ويليه في القوة الوجه الثاني؛ ولولا وجود الأحاديث التي تدل أن الحلف بالآباء كان مباحا ثم نسخ؛ لكان أقوىٰ في التخريج من الوجه الثامن.

الدليل الثالث: جملة من الأحاديث التي جاء فيها الحلف بالآباء، ومن ذلك حديث أبي هريرة، قال: «جاء رجل إلىٰ رسول الله ﷺ، فقال:

يا رسول الله، أي الصدقة أعظم أجرا؟ قال: أما وأبيك لتنبأنه: أن تصدق وأنت صحيح شحيح، تخشىٰ الفقر، وتأمل البقاء، ولا تمهل حتىٰ إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا، وقد كان لفلان»[(١)].

والاستدلال بهذا النوع من النصوص غير مستقيم؛ وقد ذكر كثير من العلماء أن هذه الأحاديث تحمل علىٰ الأوجه التي ذكرت في حديث: «أفلح وأبيه»، فيكون الأقوىٰ في التعامل معها أنها كانت قبل النهي عن الحلف بالآباء، فهي منسوخة الحكم.

والصحيح القول الأول، وهو أن الحلف بغير الله محرم لا يجوز فعله، بل هو داخل في دائرة الشرك الأصغر، وهو علىٰ مرتبتين:

الأولىٰ: أن يكون شركا أصغر، وذلك إذا كان الحالف لم يساو بين الله والمخلوق في التعظيم، وإنما شرك بينهما بالقسم فقط.

الثانية: أن يكون شركا أكبر، وذلك إذا كان الحالف يساوي بين الله والمخلوق في القسم.

هل القول بالكراهة قول معتبر؟

ومعنىٰ هذه المسألة هل القول بأن الحلف بغير الله مكروه، يعد من الأقوال الفقهية الاجتهادية المعتبرة التي لا ينكر فيها علىٰ المخالف ولا يحكم عليها بالشذوذ؟

ظاهر صنيع كثير من العلماء أنه قول معتبر لا يحكم عليه بالشذوذ، ولا ينكر فيه علىٰ المخالف، ولهذا حين قرر ابن قدامة تحريم الحلف بغير

---

(١) رواه مسلم (١٠٣٢).

الله، قال: «ثم إن لم يكن الحلف بغير الله محرما، فهو مكروه»[1]، وهذا يدل علىٰ أنه يرىٰ أن هذا القول معتبر وليس شاذا.

وحين نقل ابن تيمية الإجماع علىٰ تحريم الحلف بغير الله ذكر أن فيه قولين للعلماء، فذكرهما علىٰ أنهما معتبران ورجح القول بالتحريم[2].

ولكن يقول سليمان بن عبد الله: «ولا اعتبار بمن قال من المتأخرين: إن ذلك علىٰ سبيل كراهة التنزيه، فإن هذا قول باطل. وكيف يقال ذلك لما أطلق عليه الرسول ﷺ أنه كفر أو شرك، بل ذلك محرم، ولهذا اختار ابن مسعود رضي الله عنه أن يحلف بالله كاذبا، ولا يحلف بغيره صادقا، فهذا يدل علىٰ أن الحلف بغير الله أكبر من الكذب، مع أن الكذب من المحرمات في جميع الملل فدل ذلك أن الحلف بغير الله من أكبر المحرمات»[3].

فإن قصد أن القول بالكراهة ليس معتبرا في الفقه، وأنه من الأقوال الشاذة، فهذا الحكم غير صحيح، وما ذكره من أنه قول المتأخرين غير صحيح، بل قد صرح به الإمام الشافعي كما سبق نقل كلامه، وكونه يرجح أن الحلف بغير الله شرك أصغر -وهو الصحيح- لا يعني هذا أن القول الآخر ليس معتبرا، ولا أنه قول المتأخرين؛ لأن ترجيح كونه شركا هو محل اجتهاد أصلا.

الرد علىٰ من قال بإباحة الحلف بغير الله:

قرر بعض المتأخرين من الرافضة أن الحلف بغير الله جائز إذا كان المحلوف به معظما في الشريعة، كالأنبياء والأولياء والكعبة وغيرها،

---

(١) المغني (١٣/ ٤٣٨).

(٢) انظر: جامع الرسائل والمسائل (١/ ٢٣)، ومجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ٢٤٣).

(٣) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١١٦٦).

واستدل بالنصوص التي جاء فيها الحلف بغير الله، وبالنصوص التي فيها إقسام الله ببعض مخلوقاته، وحمل حديث: «من حلف بغير الله فقد كفر»، علىٰ الحلف بالأصنام، وبما يعبد من دون الله، وجعل إطلاق هذا الحديث اجتهادا من ابن عمر، وليس قول النبي ﷺ، وحمل حديث: «لا تحلفوا بآبائكم»، علىٰ أن المراد آباؤهم المشركون، فلا قيمة لهم ولا منزلة حتىٰ يحلف بهم(١).

وهذا القول غلط ظاهر؛ لأنه مخالف لإجماع العلماء علىٰ المنع من الحلف بغير الله، فلم يقل أحد منهم بإباحة الحلف بغير الله، هكذا بإطلاق، وإنما استثنىٰ بعضهم قدرا من الصور لمعان خاصة بها، ولأنه مبني علىٰ التحكم في دلالات النصوص، فهي ظاهرة في تعميم المنع من الحلف بالآباء، وتعميم الحكم بالشرك والكفر علىٰ من حلف بغير الله، وما ذكره من تقييدات لا يوجد في النصوص الشرعية، ولا في أقوال الصحابة وأحوالهم ما يدل عليها.

وأما النصوص الشرعية التي اعتمد عليها في إثبات الإباحة، فقد سبق الجواب عليها مفصلة، فلا حجة فيها إلىٰ ما قصد إلىٰ إثباته.

حكم الحلف بالأصنام المعبودة من دون الله:

ذهب عدد من العلماء إلىٰ أن الحلف بالأصنام كفر أكبر مخرج من الملة، وفي هذا يقول العراقي: «قال: «من حلف بغير الله فقد كفر»، فمعظّم اللات والعزىٰ كافر؛ لأن تعظيمها لا يكون إلا للعبادة، بخلاف معظم الأنبياء والملائكة والكعبة والآباء والعلماء والصالحين لمعنىٰ غير

---

(١) انظر: الوهابية في الميزان، جعفر السبحاني (٤٦-٥٧).

العبادة لا تحريم فيه، لكن الحلف به مكروه أو محرم علىٰ الخلاف في ذلك لورود النهي عنه»[١].

ويدل علىٰ ذلك حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «**حلفت باللات والعزىٰ، فقال أصحابي: قلت هجرا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله! إن العهد كان قريبا، وحلفت باللات والعزىٰ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل: لا إله إلا الله وحده ثلاثا، ثم اتفل عن يسارك، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ولا تعد**»[٢]، وقال ابن العربي: «من حلف بها جادا فهو كافر، ومن قالها جاهلا أو ذاهلا يقول: لا إله إلا الله، يكفر الله عنه، ويرد قلبه عن السهو إلىٰ الذكر، ولسانه إلىٰ الحق، وينفي عنه ما جرىٰ به من اللغو»[٣].

يقول الصنعاني معلقا علىٰ هذا الحديث: «هذا يدل علىٰ أنه ارتد بالحلف بالصنم، فأمره أن يجدد إسلامه، فإنه قد كفر بذلك، كما قررناه في سبل السلام شرح بلوغ المرام، وفي منحة الغفار»[٤].

وذهب بعض العلماء إلىٰ أنه ليس كفرا أكبر، وإنما هو أمر عظيم يخشىٰ منه الكفر، يقول الخطابي: «إنما أوجب قول لا إله إلا الله علىٰ من حلف باللات والعزىٰ شفقا من الكفر أن يكون قد لزمه؛ لأن اليمين إنما تكون بالمعبود الذي يعظم، فإذا حلف بهما فقد ضاهىٰ الكفار في ذلك، وأمر أن يتداركه بكلمة التوحيد المبرئة من الشرك»[٥]، ويقول الكوراني مبينا

(١) طرح التثريب (٧/ ١٤٣).
(٢) رواه أحمد (١٦٢٢)، والنسائي (٣٧٨٦)، وابن حبان في صحيحه (٤٣٦٤)، وضعفه الألباني.
(٣) فتح الباري، ابن حجر (٨/ ٦١٢).
(٤) تطهير الاعتقاد (٧٠).
(٥) أعلام الحديث (٣/ ١٩١٨).

الاستدلال علىٰ هذا القول: «قال النبي ﷺ: «من حلف باللات والعزىٰ فليقل لا إله إلا الله»، ولم ينسبه إلىٰ الكفر»[١]، ويقول ابن حجر: «قال جمهور العلماء من حلف باللات والعزىٰ أو غيرهما من الأصنام، أو قال: إن فعلت كذا فأنا يهودي، أو نصراني، أو بريء من الإسلام، أو من النبي ﷺ، لم تنعقد يمينه، وعليه أن يستغفر الله، ولا كفارة عليه، ويستحب أن يقول: لا إله إلا الله»[٢].

وذهب بعض العلماء إلىٰ التفصيل، فإن اعتقد تعظيم ما ذكر كفر، وإن قصد حقيقة التعليق فينظر، فإن كان أراد أن يكون متصفا بذلك كفر؛ لأن إرادة الكفر كفر، وإن أراد البعد عن ذلك لم يكفر[٣].

فروع تتعلق بالحلف بغير الله:

الفرع الأول: أن بعض العلماء استثنىٰ من النهي الحلف بالأمور المخلوقة التي تؤول إلىٰ تعظيم الله، وفي نقل قولهم يقول ابن المنذر: «اختلف أهل العلم في معنىٰ نهي النبي عن الحلف بغير الله، أهو عام في الأيمان كلها، أو هو خاص في بعضها؟ فقالت طائفة: الأيمان المنهىٰ عنها، هي الأيمان التي كان أهل الجاهلية يحلفون بها، تعظيما منهم لغير الله، كاليمين باللات والعزىٰ والآباء والكعبة والمسيح وبملل الشرك، فهذه المنهي عنها، ولا كفارة فيها، وأما ما كان من الأيمان مما يؤول الأمر فيه إلىٰ تعظيم الله، فهي غير تلك، وذلك كقول الرجل: وحق النبي، وحق

(١) الكوثر الجاري إلىٰ رياض أحاديث البخاري (٢٦١/١٠)، وانظر: البدر التمام شرح بلوغ المرام، حسين بن محمد المغربي (٤٤١/٩).

(٢) فتح الباري (٥٣٦/١١).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٣٩/١١).

الإسلام، وكاليمين بالحج والعمرة والصدقة والعتق وشبهه، فكل هذا من حقوق الله، ومن تعظيمه»[١].

الفرع الثاني: ذهب جمهور العلماء إلىٰ أن الحلف به ﷺ محرم لعموم النصوص الناهية عن الحلف بغير الله، لكن وردت رواية عن الإمام أحمد ذهب فيها إلىٰ أن الحلف به ﷺ مباح، ووسع ابن عقيل الحكم فجعله عاما لكل الأنبياء، وفي حكاية هذا القول وذكر أدلته، يقول ابن تيمية: «عن أحمد بن حنبل رواية أنه يحلف بالنبي ﷺ خاصة؛ لأنه يجب الإيمان به خصوصا، ويجب ذكره في الشهادتين والأذان. فللإيمان به اختصاص لا يشركه فيه غيره. وقال ابن عقيل: بل هذا لكونه نبيا، وطرد ذلك في سائر الأنبياء»[٢].

والصحيح قول الجمهور لعموم الأدلة الناهية عن الحلف بغير الله.

الفرع الثالث: الحلف بآيات الله، وآيات الله نوعان[٣]:

النوع الأول: الآيات الكونية، وهي ما خلقه الله في الكون مما يدل علىٰ قدرته وجبروته، والحلف بهذا النوع لا يجوز؛ لأنه من الحلف بالمخلوق.

النوع الثاني: الآيات الشرعية، وهي ما أوحاه الله إلىٰ أحد من خلقه من كلامه القائم بذاته، والحلف بهذا النوع جائز؛ لأنه في الحقيقة حلف بصفة من صفات الله.

---

(١) نقله ابن بطال في شرح البخاري (٦/ ٩٨).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٧/ ٣٤٩).

(٣) انظر: أحكام اليمين بالله، خالد المشيقح (٧١).

وبناء عليه فالحلف بالتوراة والإنجيل جائز، إذا قصد الحالف الوحي الذي أنزله الله علىٰ رسله.

الفرع الرابع: الحلف بقوله: لعمري، والكلام مبني علىٰ تحديد حقيقة هذا القول، هل هو من الحلف والأيمان أم هو من باب التأكيدات المجردة عن معنىٰ التعظيم؟ وقد اختلف العلماء في ذلك علىٰ قولين[1]:

القول الأول: أن تلك اللفظة تعد يمينا وحلفا، وبناء عليه حكموا بأنه لا يجوز قولها؛ لأن حقيقتها أن الإنسان يحلف بعمره، وهو مخلوق.

القول الثاني: أن تلك اللفظة ليست يمينا، وإنما هي من ألفاظ التأكيد المجرد، وبناء عليه حكموا بجواز استعمالها.

والصحيح أنها ليست يمينا ولا حلفا في كل الأحوال، ويدل علىٰ ذلك أن النبي ﷺ استعملها كثيرا، وكذلك استعملها عدد من الصحابة، فلو كانت يمينا في كل الأحوال لما قالوها؛ لأن النصوص صريحة في تحريم المنع من الحلف بغير الله.

ومع ذلك، فقد تأتي هذه اللفظة علىٰ جهة اليمين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحِجر: ٧٢]، فقد توارد جمهور السلف علىٰ أن هذا حلف من الله تعالىٰ بعمر نبيه ﷺ، ومنه قوله سعد بن معاذ رضي الله عنه: «كذبت -لعمر الله- لا تقتله»[2].

النص الرابع: وقال ابن مسعود: «لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقا»[3].

---

(١) انظر: أحكام اليمين بالله، خالد المشيقح (٨٤).

(٢) رواه البخاري (٢٦٦١)، ومسلم (٢٧٧٠).

(٣) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٥٩٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٢٢٨١)، وقال المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٦٠٧): رواته رواة الصحيح.

قوله: «**لأن**»، اللام لام الابتداء، و«أن» هنا هي المصدرية، فتسبك وما بعدها بمصدر، ويكون المعنىٰ: لحلفي بالله كاذبا.

قوله: «**أحب إلي**»، أفعل التفضيل تقتضي تفاضل أمرين في شيء ما مع اشتراكهما في أصله، وهي هنا ليست علىٰ بابها، فليس المراد بها بيان أي الحالين أشد حبا إليه مع اشتراكهما في المحبة، فابن مسعود لا يحب الأمرين معا.

وأفعل التفضيل تخرج عن بابها في أحوال، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤].

وإنما حكم ابن مسعود علىٰ أن الحلف بالله كاذبا أخف من الحلف بغير الله صادقا؛ لأن معصية الحلف بغير الله داخلة في الشرك، وهي أعظم من الكذب[1].

وقد استدل بهذا الكلام علىٰ أن الشرك الأصغر أكبر من كل الكبائر بإطلاق، وقد سبق مناقشة هذا الاستدلال، وبيان ما فيه من عدم الصحة.

النص الخامس: وعن حذيفة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا تقولوا: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء فلان»[2].

سيعقد المؤلف بابا خاصا عن هذه المسألة، وسيأتي الحديث عنها مفصلا.

---

(١) انظر: المستدرك علىٰ الفتاوىٰ، ابن تيمية (٥/ ١٤٠).

(٢) رواه أبو داود (٤٩٨٠)، والنسائي (١٠٨٢)، وغيرهما، وهو صحيح الإسناد.

النص السادس: وجاء عن إبراهيم النخعي أنه يكره أن يقول الرجل: أعوذ بالله وبك، ويجوز أن يقول: أعوذ بالله ثم بك، قال: ويقول: لولا الله ثم فلان، ولا يقول: لولا الله وفلان»[١].

قوله: «**يكره**»، ليس المراد منها المعنىٰ الأصولي المخصوص، وإنما يراد بها التحريم، لأن الكراهة كثيرا ما تطلق عند الأئمة المتقدمين بمعنىٰ التحريم كما سبق بيانه.

وإنما حرم النخعي وغيره استعمال واو العطف في مثل هذه الجمل؛ لأن فيها جمعا وإشراكا بين الله وخلقه في التأثير، وأرشد إلىٰ استعمال الحرف الخالي من هذه المعاني، وهو حرف «ثم».

قوله: «**ويقول: لولا الله ثم فلان**»، هذا الحكم ليس علىٰ إطلاقه، فثم أمور لا يصح أن يقال فيها هذا الأمر، وهي الأمور التي تعد من المصائب أو المعائب، فلا يقال مثلا: لولا الله ثم فلان لما حصل الحريق في البيت، أو لما وقع فلان في الزنا، أو نحو ذلك؛ ويدل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «**والشر ليس إليك**»[٢]، فمن معاني هذا الحديث أن الشر لا ينسب إلىٰ الله نسبة صريحة.

ووجه الشاهد من الأحاديث والآثار التي ذكرها المؤلف واحد، حاصله أنه بناء علىٰ تفسير ابن عباس للآية، فإن جميع ما تضمنته هذه النصوص داخل في الشرك بواسطة الألفاظ.

❊ ❊ ❊

(١) رواه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت، أثر رقم: (٣٤٤)، ورواه عبد الرزاق في المصنف (١٩٨١١) بلفظ مقارب.

(٢) رواه مسلم (٧٧١).

(٤٣)

بَابُ

ما جاء فيمن لم يقنع بالحلف بالله

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان أن القناعة بالحلف بالله داخلة في تعظيم الله تعالىٰ، فهي من مكملات التوحيد، وهذا وجه مناسبة إدخال هذا الباب في كتاب التوحيد.

قوله: «**ما جاء**»، «ما» هنا هي اسم الموصول، بمعنىٰ الذي.

قوله: «**يقنع**»، المراد بالقناعة هنا: القبول والتسليم، ولا يشترط فيه الرضا القلبي.

والمراد بالباب أي: ما جاء فيه من الوعيد.

حكم القبول بالحلف بالله:

القبول بالحلف بالله ليس له حكم واحد، وإنما هو علىٰ أحوال متعددة[١]:

الحال الأول: أن يعلم أو يترجح للمحلوف له صدق الحالف، ففي هذه الحالة يجب عليه القبول بالحلف بالله والرضا به.

الحال الثاني: أن يعلم أو يترجح للمحلوف له كذب الحالف بالله، ففي هذه الحالة لا يجب عليه القبول بالحلف والرضا به، ويدل عليه أن النبي ﷺ قال لحويصة ومحيصة: «**فتبرئكم يهود بخمسين يمينا؟ فقالوا: كيف نأخذ بأيمان قوم كفار؟**»[٢]، فأقرهم النبي ﷺ، ولم ينكر عليهم.

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/٤٠٣)، وأحكام اليمين، خالد المشيقح (٤١).

(٢) رواه البخاري (٣٠٠٢).

وفي بيان حكم هذه الحالة يقول ابن تيمية: «المتهم إذا كان فاجرا فللمدعي أن لا يرضىٰ بيمينه، لأنه من يستحل أن يسرق يستحل أن يحلف»[١]، واستدل بالحديث السابق.

الحال الثالث: أن يتردد الأمر عند المحلوف له، فيجب عليه في هذه الحالة القبول بالحلف بالله، لعموم حديث ابن عمر.

ويشكل علىٰ الحال الثاني ما جاء أن عيسىٰ عليه السلام رأىٰ رجلا يسرق فقال له: سرقت؟ قال: كلا والله الذي لا إله إلا هو، فقال عيسىٰ: آمنت بالله، وكذبت عيني»[٢].

ولكن هذا الإشكال يمكن أن يرفع بوجهين:

الوجه الأول: أن عيسىٰ عليه السلام لم يكن جازما بأن الرجل كاذب في يمينه، فقد يكون أخذ مالا له عند ذلك الرجل، وظن عيسىٰ عليه السلام أنه يسرق.

الوجه الثاني: أن الأثر ليس فيه إلا أن عيسىٰ عليه السلام قبل دعوىٰ الرجل، ومجرد الفعل لا يدل علىٰ الوجوب، وإنما غاية ما يدل عليه الفضيلة والتنازل عن الحق والدعوىٰ.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذ الباب نصا واحد، وهو حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا تحلفوا بآبائكم، من حلف بالله فليصدق، ومن

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٤٨٧).

(٢) رواه البخاري (٣٤٤٤)، ومسلم (٢٣٦٨).

حلف له بالله فليرض، ومن لم يرض فليس من الله»[(١)].

قوله: «**لا تحلفوا بآبائكم**»، نص صريح في النهي عن الحلف بالآباء، ولكنه ليس خاصا بذلك، وإنما هو شامل للحلف بكل مخلوق كما دلت النصوص الشرعية علىٰ ذلك، وذكر الآباء في الحديث جاء لأنه هو الغالب، والقاعدة أن ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

قوله: «**من حلف بالله فليصدق**»، هذا أمر لازم يدل علىٰ وجوب الصدق في الحلف بالله تعالىٰ، وهو تأكيد لوجوب الصدق من حيث الأصل.

قوله: «**ومن حلف له بالله فليرض**»، هذا أمر لازم، يدل علىٰ وجوب التسليم والرضا بالحلف بالله تعالىٰ، ولكن الوجوب مخصوص بما إذا لم يعلم المحلوف له بكذب الحالف، فإنه لا يجب عليه ذلك.

قوله: «**ومن لم يرض فليس من الله**»، هذا يدل علىٰ أن وجوب الرضا بالحلف الله مؤكد، وأن مخالفته كبيرة من كبائر الذنوب؛ لأن هذا الوعيد، وهو البراءة من الفاعل لا تقع عادة إلا علىٰ الكبائر من الذنوب، وقد سبق بيان ذلك.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه ابن ماجه (٢١٠١)، والبيهقي في السنن (١٠/١٨١)، وحسن إسناده ابن حجر في الفتح (١١/٥٣٥).

(٤٤)

باب

قول: ما شاء الله وشئت

تنوع توضيح الشراح في بيان مقصد المؤلف من هذا الباب، فمنهم من ذكر أن مقصده بيان حكم قول هذه الجملة، هل هو جائز أم لا، وعلىٰ القول بعدم جوازه فهل هو شرك أم لا، وذكر بعضهم أن مقصده بيان أن هذه الجملة داخلة في دائرة الشرك، وقد تكون أكبر وقد تكون أصغر[١].

ولا يظهر وجه إفراد المؤلف هذه الجملة بباب خاص، مع أن حكم جنسها قد سبق في باب قوله تعالىٰ: «فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون»، بل قد جاء ذكرها في عدد من النصوص التي أوردها في ذلك الباب، فإفرادها في باب خاص يوقع في التكرار.

حكم قول: ما شاء الله وشئت:

قول ما شاء الله وشئت محرم بلا ريب، وهو داخل في دائرة الشرك، ولكن درجته منقسمة إلىٰ قسمين:

القسم الأول: يكون شركا أكبر، وذلك إذا قاله المعين معتقدا أن المخلوق مساوٍ لله تعالىٰ في المشيئة.

القسم الثاني: يكون شركا أصغر، وذلك إذا قاله المعين من غير اعتقاد المساواة، وإنما اقتصر علىٰ التشريك بالواو فقط.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١١٨٤)، والقول المفيد، العثيمين (٢/ ٤٠٨).

والأصل فيها أنها من قبيل الشرك الأصغر، ومما يدل علىٰ ذلك أن الصحابة كانوا يفعلونها، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم، لأنه لم يأت وحي بذلك، ولو كانت شركا أكبر لما تأخر ﷺ في إنكارها.

فإن قيل: ذكر علماء اللغة أن حرف «ثم» يقتضي المشاركة بين المتعاطفين كالواو، فلم جاز استعمال «ثم» ولم يجز استعمال الواو؟

قيل: حرف «ثم» يدل علىٰ التراخي والترتيب، فدلالته علىٰ عدم المساواة ظاهرة، فهي تدل دلالة ظاهرة علىٰ أن المخلوق أدنىٰ من الله.

حكم التشريك بين الله وخلقه بحرف الواو:

دلت النصوص الشرعية علىٰ أن التشريك بين الله وخلقه بحرف الواو له حالان:

الحال الأول: محرم وشرك، وضابطه: استعمال الواو في الأمور التي فيها إشعار بالتعلق والاعتماد علىٰ المخلوق، أو إثبات مشاركته لله تعالىٰ في التأثير، مثل: القدرة والمشيئة وغيرها.

ومنه ما يتعلق بالطلب، فهو داخل في باب التعلق، فلا بد من استعمال ثم، كأن يقول: طلبت من الله ثم منك.

الحال الثاني: مباح، وضابطه: استعمال الواو في الأمور التي ليس فيها إشعار بالتعلق والتأثير والاعتماد، كباب الشكر والعلم والخوف والمحبة والنعمة وغيرها، فهذا الباب لا يشترط فيه ذكر ثم، فيجوز للمسلم أن يقول: شكرت لله ولك، ويجوز أن يقول: الله ورسوله أعلم، أو الله والعلماء أعلم، ويجوز أن يقول: لا يخاف إلا الله والأسد.

ومما يدل على هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦۚ﴾ [التوبة: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله ﷺ: «لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه»[١]، وما جاء عن الصحابة أنهم كانوا يقولون: الله ورسوله أعلم، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ.

إشكالات وجوابها:

الإشكال الأول: حكي عن أبي جعفر الداودي المالكي أنه قال بإباحة قول ما شاء الله وشئت، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنْ أَغْنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضْلِهِۦۚ﴾ [التوبة: ٧٤] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وغير ذلك من الآيات[٢].

وقول أبي جعفر غير صحيح، وقد أجاب عنه العلماء بعدد من الأجوبة[٣]:

أحدهما: أن ذلك لله وحده، لا شريك له، كما أنه تعالى يُقسِم بما شاء من مخلوقاته فكذلك هذا.

وهذا الجواب غير مستقيم، فإن العطف بالواو جاء في آيات عديدة، وفي بعضها أمر من الله تعالى للعباد، فالعطف بها إذن ليس خاصا بالله تعالى.

---

(١) رواه البخاري (٦٩٤٣).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١١/ ٥٤٠).

(٣) انظر: فتح الباري (١١/ ٥٤٠)، وتيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١١٨٧).

الثاني: أن قوله: ما شاء الله وشئت، تشريك في مشيئة الله، وأما الآية فإنما أخبر بها عن فعلين متغايرين، فأخبر تعالىٰ أنه أغناهم وأن رسوله أغناهم. وهو من الله حقيقة، لأنه الذي قدر ذلك، ومن الرسول ﷺ حقيقة باعتبار تعاطي الفعل، وكذا الإنعام أنعم الله علىٰ زيد بالإسلام، والنبي ﷺ أنعم عليه بالعتق، وهذا بخلاف المشاركة في الفعل الواحد، فالكلام إنما هو فيه، والمنع إنما هو منه.

وهذا الجواب ليس مستقيما؛ لأن العطف بالواو جاء في عدد من الأفعال كما سبق في الآيات، ولأنه يمكن أن يقال مثل ذلك الجواب في المشيئة، فيقال: حتىٰ المشيئة ليست فعلا واحدا، فهي من الله خلقا وإيجادا، ومن العبد تأثيرا وسببا.

الثالث: أن هناك فرقا بين الأبواب الشرعية والأبواب القدرية في الحكم، فيجوز التشريك بين الله وخلقه بالواو في الأبواب الشرعية، مثل الله ورسوله أعلم، ولا يجوز التشريك بالواو في الأمور القدرية(١).

ولكن هذا التفريق ليس مطردا، فكثير من القضايا القدرية يجوز فيها التشريك كما النصوص السابقة.

والأقرب هو ما سبق تقريره من التفريق بين الكلام الذي فيه معنىٰ التأثير والتعلق، والكلام الخالي من معنىٰ التأثير والتعلق.

الإشكال الثاني: استشكل الطحاوي منع استخدام حرف العطف في المشيئة مع أنه جاء استعماله في الشكر وغيره، كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤].

---

(١) انظر: التعليق علىٰ صحيح مسلم، العثيمين (١/ ١٦٣) و(٩/ ٥٨).

وأجاب بأن إباحة عطف شكر الوالدين علىٰ شكر الله بالواو منسوخ، حيث يقول: «كان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله أن هذا مما كان مباحا قبل نهي رسول الله ﷺ عن مثله في هذه الأحاديث، ثم نهىٰ عما نهىٰ عنه في هذه الأحاديث، فكان ذلك نسخا لما قد كان مباحا مما قد تلوته قبل ذلك، ومذهبنا أن السنة قد تنسخ القرآن، لأن كل واحد منهما من عند الله ينسخ ما شاء منهما بما شاء منهما»(١).

ومقتضىٰ جواب الطحاوي أنه لا يجوز للمسلم أن يقول: أشكر لله ولفلان كذا وكذا؛ لأن هذا حكم منسوخ.

ولكن هذا الجواب غير صحيح؛ لأن ذلك الاستعمال لم يرد في شكر الوالدين فقط كما سبق بيانه، وإنما ورد في أمور عديدة، وبعضها متأخر الاستعمال في النصوص.

والأقرب أن يقال: ثم فرق بين البابين، فباب المشيئة فيه تعارض عند التشريك بالواو من جهة التأثير، وأما باب الشكر ونحوه فلا تعارض فيه بين أن يشكر المسلم الله ويشكر غيره ممن كان سببا في حصول الخير له، فلا يلزم ذكر الترتيب بـ «ثم».

الإشكال الثالث: جاء في بعض الأحاديث استعمال واو العطف في مسألة الاستعاذة، فعن الحارث بن يزيد البكري، قال: خرجت أشكو العلاء بن الحضرمي إلىٰ رسول الله ﷺ . . . وفيه أنه قال: أعوذ بالله، ورسوله أن أكون كوافد عاد»(٢).

---

(١) شرح مشكل الآثار (١/ ٢٢١).

(٢) رواه أحمد (١٥٩٥٤)، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٥٧٨)، وقد يكون تحسين ابن حجر لمجمل القصة وليس لكل ما ورد فيها من ألفاظ.

ولكن هذه الرواية غير صحيحة، فهي من رواية زيد بن الحباب، وقد خالف رواية سفيان بن عيينة وغيره ممن هو أوثق منه في هذا الحديث، فقد رووه بلفظ: «أعوذ بالله»[1]، بدون لفظة: ورسوله.

وزيد بن الحباب قال فيه أحمد: «كان كثير الخطأ»، وقال فيه ابن معين: «كان يقلب حديث الثوري»[2].

وعلىٰ التسليم بصحة الرواية، فإنه يمكن أن يقال: بأن الإعاذة هنا، معناها لا يتضمن تأثيرا في إحداث شيء أو منع شيء.

مراتب استعمال الجملة التي فيها ذكر مشيئة الله ومشيئة المخلوقين:

هي مرتبتان:

الأولىٰ: قول: ما شاء الله وحده.

والثانية: قول: ما شاء الله ثم شاء فلان.

تنبيه:

إذا كان الأمر من خصائص الله، فإنه لا يجوز فيه استعمال ثم مطلقا، فلا يجوز أن يقال: الله ينزل المطر ثم فلان، أو الله يعلم الغيب ثم فلان، أو الله يحي الموتىٰ ثم فلان، فكل ما كان من خصائص الله فيجب فيه إفراد الله مطلقا.

---

(١) رواه الترمذي (٣٢٧٣).

(٢) ميزان الاعتدال، الذهبي (٢/ ١٠٠).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة أحاديث:

النص الأول: عن قتيلة: «أن يهوديا أتىٰ النبي ﷺ، فقال: إنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة، فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، وأن يقولوا: ما شاء الله ثم شئت»[(١)] رواه النسائي وصححه.

قوله: «عن قتيلة»، بضم القاف وفتح التاء، صحابية من قبيلة جهينة[(٢)].

قوله: «إنكم تشركون، تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون: والكعبة»، ذكر اليهودي صورتين من صور الشرك المتعلقة بالألفاظ، وهي قول ما شاء الله وشئت، والحلف بغير الله، ولعله أخذ ذلك من كتابه، أو قالها باجتهاد منه.

قوله: «فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، وأن يقولوا: ما شاء الله ثم شئت»، وهذا إقرار من النبي ﷺ لذلك اليهودي، ولأجل هذا أمر بتغييره، فالحجة في إقراره ﷺ وأمره، وليس في حكم اليهودي.

إشكال ودفعه:

فإن قيل: كيف لم ينبه علىٰ هذا العمل إلا هذا اليهودي؟[(٣)].

---

(١) رواه النسائي في عمل اليوم والليلة (٩٨٦)، وصحح إسناده ابن حجر في الإصابة (٨/ ٢٨٤).

(٢) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٨/ ٢٨٣).

(٣) انظر: القول المفيد، العثيمين (٢/ ٤١٠).

وجوابه: أنه يمكن أن الرسول ﷺ لم يسمعه ولم يعلم به.

ولكن يقال: بأن الله يعلم؛ فكيف يقرهم؟ فيبقىٰ الإشكال.

ويمكن أن يجاب: إن هذا من الشرك الأصغر دون الأكبر؛ فتكون الحكمة: هي ابتلاء هؤلاء اليهود الذين انتقدوا المسلمين بهذه اللفظة، مع أنهم يشركون شركا أكبر، ولا يرون عيبهم.

ثم إن الشرك الأصغر من التشريعات، فيصح فيه التدرج في التشريع، بخلاف الشرك الأكبر، فإنه لا يصح فيه التدرج في التشريع ولا النسخ ولا غيره.

النص الثاني: وله أيضا عن ابن عباس: «أن رجلا قال للنبي ﷺ: ما شاء الله وشئت. قال: «أجعلتني لله ندا؟ بل ما شاء الله وحده»[(١)].

قوله: «أجعلتني لله ندا»، أي: أجعلتني شبيها ونظيرا لله تعالىٰ، وفي رواية: «أجعلتني لله عدلا»[(٢)].

والتنديد هنا يحتمل أن يكون أكبر، ويحتمل أن يكون أصغر علىٰ حسب ما قام بحال ذلك الرجل من اعتقاد وتصور.

قوله: «بل ما شاء الله وحده»، لم يذكر هنا ما جاء في بعض النصوص من استعمال لفظ ثم، بحيث يقول: قل ما شاء الله ثم شاء فلان، ولعل سبب ذلك أن النبي ﷺ أراد قطع منافذ التنديد كلها عند ذلك الرجل.

وما ذُكر في هذا الحديث ليس خاصا بقول: ما شاء الله وشاء فلان، وإنما هو معنىٰ عام يشمل صورا متعددة، يقول ابن القيم معلقا علىٰ هذا

---

(١) رواه النسائي (١٠٥٢٨)، وابن ماجه (٢١١٧)، وحسن العراقي إسناده (المغني عن حمل الأسفار ٢/ ٨٣٥).

(٢) رواه الطحاوي في مشكل الآثار (٢٣٥).

الحديث: «هذا مع أن الله قد أثبت للعبد مشيئة، كقوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ [التَّكوِير: ٢٨]، فكيف بمن يقول: أنا متوكل علىٰ الله وعليك، وأنا في حسب الله وحسبك، وما لي إلا الله وأنت، وهذا من الله ومنك، وهذا من بركات الله وبركاتك، والله لي في السماء وأنت في الأرض، أو يقول: والله وحياة فلان، أو يقول: نذرا لله ولفلان، وأنا تائب لله ولفلان، أو أرجو الله وفلانا، ونحو ذلك.

فوازن بين هذه الألفاظ وبين قول القائل: ما شاء الله وشئت. ثم انظر أيهما أفحش، يتبين لك أن قائلها أولىٰ بجواب النبي ﷺ لقائل تلك الكلمة»[1].

النص الثالث: ولابن ماجه عن الطفيل أخي عائشة لأمها، قال: «رأيت كأني أتيت علىٰ نفر من اليهود قلت: إنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: عزير ابن الله. قالوا: وإنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد، ثم مررت بنفر من النصارىٰ فقلت: إنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: المسيح ابن الله، قالوا: وإنكم لأنتم القوم لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد، فلما أصبحت أخبرت بها من أخبرت، ثم أتيت النبي ﷺ فأخبرته، قال: «هل أخبرت بها أحدا؟ قلت: نعم، قال: فحمد الله وأثنىٰ عليه، ثم قال: «أما بعد فإن طفيلا رأىٰ رؤيا أخبر بها من أخبر منكم، وإنكم قلتم كلمة كان يمنعني كذا وكذا أن أنهاكم عنها، فلا تقولوا: ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله وحده»[2].

(١) الجواب الكافي (١٣٥).

(٢) رواه أحمد (٢٠٦٩٤)، وابن ماجه (٢١١٨)، والدارمي في السنن (٢٧٠٢)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٣٧).

قوله: «**رأيت كأني**»، أي: رؤيا في المنام.

قوله: «**علىٰ نفر**»، النفر هو من الثلاثة إلىٰ العشرة.

قوله: «**لأنتم القوم**»، هذه كلمة مدح، كقولهم: هؤلاء هم الرجال.

قوله: «**عزير**»، هو رجل صالح ادعىٰ اليهود أنه ابن الله.

قوله: «**تقولون: ما شاء الله وشاء محمد**»، أي: إن بعض الصحابة يقولون هذا القول، وما وقع من الصحابة من قبيل الشرك الأصغر؛ لأنهم لا يعتقدون أن مشيئة النبي ﷺ مساوية لمشيئة الله تعالىٰ.

قوله: «**يمنعني كذا وكذا**»، هذا القول منه ﷺ دليل علىٰ أن هذا الفعل ليس كفرا أكبر، إذ لو كان أكبر لما امتنع ﷺ عن إنكاره.

وقد جاء في بعض الروايات أن الذي كان يمنعه: الحياء، ففي المسند أن النبي ﷺ قال: «كنتم تقولون كلمة كان يمنعني الحياء منكم»[(١)].

وعلىٰ القول بثبوت هذه الرواية، فإن الحياء ليس في إنكار المنكر عليهم، وإنما من أن ينهىٰ عن شيء لم يأمره الله تعالىٰ بإنكاره، فالحياء من التقدم بين يدي الله تعالىٰ، وليس من الإنكار علىٰ البشر[(٢)]، فمن المستبعد أن ينكر النبي ﷺ كل أصناف المنكرات علىٰ الناس، ثم يمنعه الحياء من هذا المنكر بعينه.

قوله: «**قولوا: ما شاء الله وحده**»، هذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب، فمقتضاه أنه يجب علىٰ المسلم استعمال هذه الجملة، ولكن هذا

(١) رواه أحمد (٢٠٦٩٤).

(٢) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/١١٩٨)، والقول المفيد، العثيمين (٢/٤١٦).

الأمر منصرف عن ظاهره بالنصوص الشرعية التي فيها إباحة قول: ما شاء الله ثم شاء فلان.

بل في بعض روايات هذا الحديث ذكر لذلك، فعند ابن ماجه: «قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد».

❊ ❊ ❊

(٤٥)

باب

من سب الدهر فقد آذى الله

قصد المؤلف من هذا الباب أن سب الدهر والزمان قد يصل إلىٰ الشرك بالله تعالىٰ، ولهذا ذكره في كتاب التوحيد.

قوله: «**من سب**»، «مَن» هنا الموصولة بمعنىٰ الذي، والسب: هو الشتم والتقبيح والانتقاص، وهو قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل(١).

قوله: «**الدهر**»، هو الزمان والوقت، وبعضهم يجعله للطويل منه(٢).

قوله: «**فقد آذىٰ الله**»، الأذىٰ: هو المكروه، إما لضرره أو لعدم كماله، أو لفساده ونقصانه، والإيذاء هو إيصال المكروه، يقول الطيبي: «الإيذاء: إيصال المكروه إلىٰ الغير، قولا أو فعلا، أثر فيه أو لم يؤثر، وإيذاء الله تعالىٰ عبارة عن فعل ما يكرهه»(٣).

وبناء عليه، فلا يلزم من الأذىٰ حصول الضرر، ولا يلزم من التأذي تحقق الضر، ولهذا نفىٰ الله تعالىٰ التضرر عن نفسه بأفعال العباد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٧].

---

(١) انظر: الصارم المسلول، ابن تيمية (١/ ٥٦٣).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (١/ ١٤٤)

(٣) شرح مشكاة المصابيح (٢/ ٤٧١).

حكم سب الدهر:

سب الدهر وشتمه وانتقاصه ينقسم إلىٰ حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يسب الدهر علىٰ أنه هو الفاعل، كأن يعتقد بسبه أن الدهر هو الذي يقلب الأمور إلىٰ الخير والشر، فهذا شرك أكبر لأنه اعتقد أن مع الله خالقا؛ لكونه نسب الحوادث إلىٰ غير الله، وكل من اعتقد أن مع الله خالقا فقد وقع في الشرك الأكبر.

الحالة الثانية: أن يسب الدهر لا لاعتقاده أنه هو الفاعل، بل يعتقد أن الله هو الفاعل، لكن يسبه لأنه محل لهذا الأمر المكروه عنده؛ فهذا محرم، لأن حقيقة سبه تعود إلىٰ الله سبحانه؛ لأن الله تعالىٰ هو الذي يصرف الدهر، ويكون فيه ما أراد من خير أو شر، فليس الدهر فاعلا، وهذا السب لا يكفر؛ لأنه لم يسب الله تعالىٰ مباشرة.

وقد اختلف العلماء في الحالة الثانية هل توصف بكونها شركا أصغر أم لا؟ علىٰ قولين:

القول الأول: أنها توصف بذلك؛ لأن حقيقتها تتضمن نسبة شيء من التأثير إلىٰ الدهر، فلو لم يعتقد السبّاب ذلك لما سبه وانتقصه، وفي الإشارة إلىٰ هذا المعنىٰ يقول ابن القيم في تعليل النهي عن سب الدهر: «سبه متضمن للشرك، فإنه إنما سبه لظنه أنه يضر وينفع، وأنه مع ذلك ظالم قد ضر من لا يستحق الضرر، وأعطىٰ من لا يستحق العطاء، ورفع من لا يستحق الرفعة»[(١)].

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢/ ٣٢٣).

القول الثاني: أنه لا يكون في هذه الحالة من الشرك، ومع ذلك فهو ذنب عظيم؛ لأن فيه انتقاصا لله تعالىٰ، يقول العثيمين عن الحالة الثانية: «فهذا محرم، ولا يصل إلىٰ درجة الشرك»[(١)].

والأقرب الثاني؛ لأنه لا يظهر فيه معنىٰ التشريك، فالسب قد يكون لكونه محلا وظرفا لوقوع المكروه، وليس لاعتقاد تأثير الدهر ذاته، وفي كلام ابن القيم ما يدل علىٰ ذلك، فإنه ذكر في آخر كلامه أن الساب للدهر دائر بين الوقوع في الشرك والوقوع في سب الله، حيث يقول: «فساب الدهر دائر بين أمرين لا بد له من أحدهما. إما سبه لله، أو الشرك به، فإنه إذا اعتقد أن الدهر فاعل مع الله فهو مشرك، وإن اعتقد أن الله وحده هو الذي فعل ذلك، وهو يسب من فعله فقد سب الله»[(٢)]، فجعل الثانية قسيمة للشرك.

تنبيه:

ثمة حالة لا تدخل في باب السب، وهي الإخبار المجرد عن نسبة المكروه إلىٰ الوقت، كأن يقال: هذا يوم حار، أو هذا عصر عصيب، أو غيرها من العبارات، فهذه الحالة لا تدخل في باب السب للدهر، وهي جائزة لا بأس بها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَتۡ رُسُلُنَا لُوطٗا سِيٓءَ بِهِمۡ وَضَاقَ بِهِمۡ ذَرۡعٗا وَقَالَ هَٰذَا يَوۡمٌ عَصِيبٞ﴾ [هُود: ٧٧].

ومما يدخل في معنىٰ السب، وفيها من التفصيل ما في السب جملة: الزمن غدار، ونحوها من الجمل، فهذه إن قيلت علىٰ جهة أن الزمن هو

(١) القول المفيد (٢/ ٤٢٢).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢/ ٣٢٤).

الفاعل للغدر أو أنه محل له، فحكمها حكم ما سبق بيانه، وإن قيلت علىٰ جهة الإخبار المجرد، فكذلك حكمها حكم الإخبار المجرد عن الزمن[١].

حكم سب شيء من مخلوقات الله مما ليس له إرادة:

نبه بعض العلماء علىٰ أنه لا يجوز للمسلم أن يسب شيئا من مخلوقات الله مطلقا، لأن سب من لا إرادة له هو في الحقيقة سب لخالقه، يقول ابن أبي جمرة: «لا يخفىٰ أن من سب الصنعة فقد سب صانعها، فمن سب نفس الليل والنهار أقدم علىٰ أمر عظيم بغير معنىٰ، ومن سب ما يجري فيهما من الحوادث، وذلك هو أغلب ما يقع من الناس، وهو الذي يعطيه سياق الحديث، حيث نفىٰ عنهما التأثير، فكأنه قال: لا ذنب لهما في ذلك.

وأما الحوادث، فمنها ما يجري بوساطة العاقل المكلف، فهذا يضاف شرعا ولغة إلىٰ الذي جرىٰ علىٰ يديه، ويضاف إلىٰ الله تعالىٰ لكونه بتقديره، فأفعال العباد من أكسابهم، ولهذا ترتبت عليها الأحكام، وهي في الابتداء خلق الله، ومنها ما يجري بغير وساطة، فهو منسوب إلىٰ قدرة القادر، وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير، لا لغة ولا عقلا ولا شرعا، وهو المعني في هذا الحديث، **ويلتحق بذلك ما يجري من الحيوان غير العاقل**»[٢]**، ثم أشار بأن النهي عن سب الدهر تنبيه بالأعلىٰ علىٰ الأدنىٰ، وأن فيه إشارة إلىٰ ترك سب كل شيء مطلقا إلا ما أذن الشرع فيه؛ لأن العلة واحدة.**

---

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين (١/ ١٩٨).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٥٦٦).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين: آية وحديثا:

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٤].

قوله: «وقالوا»، اختلف المفسرون في تحديد مرجع الضمير، فمنهم من جعله راجعا إلىٰ جملة كفار العرب، ومنهم من جعله راجعا إلىٰ صنف منهم ممن ينكر البعث ويعتقد أن الدهر هو المتصرف في الكون.

قوله: «ما هي إلا حياتنا الدنيا»، كناية عن إنكار البعث واليوم الآخر.

قوله: «نموت ونحيا»، فيه أقوال، قيل: إنه علىٰ التقديم والتأخير، ومعناه: نحيا ونموت، وهكذا قرأ ابن مسعود، وقيل: نموت ونحيا، أي: يموت البعض منا، ويحيا البعض منا. وقيل: نموت نحن ويحيا أولادنا، وقيل: هو أنه خلقنا أمواتا ثم أحيانا(١).

قوله: «وما يهلكنا إلا الدهر»، أي: وما يفنينا إلا مُضي الليل والنهار، وهو قول مشهور عند مشركي العرب، فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: «**كان أهل الجاهلية يقولون: إنما يهلكنا الليل والنهار، وهو الذي يهلكنا ويميتنا ويحيينا، فقال الله في كتابه:** ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾، **قال: فيسبون الدهر، فقال الله تبارك وتعالىٰ: يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار**»(٢).

---

(١) انظر: تفسير القرآن، السمعاني (٥/ ١٤٢).

(٢) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢١/ ٩٥).

وأما وجه الدلالة من هذه الآية لترجمة الباب، فقد قال سليمان بن عبد الله: «إن قلت: فأين مطابقة الآية للترجمة إذا كانت خبرا عن الدهرية المشركين؟ قيل: المطابقة ظاهرة، لأن من سب الدهر فقد شاركهم في سبه، وإن لم يشاركهم في الاعتقاد»(١).

وهذا مشكل لأن الباب ليس في مطلق سب الدهر وحكمه، وإنما في أن سبه فيه أذىٰ لله، والآية لا تدل علىٰ هذا القدر، وإنما الذي يدل عليه الحديث.

النص الثاني: في «الصحيح» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «قال الله تعالىٰ: «يؤذيني ابن آدم؛ يسب الدهر، وأنا الدهر أقلب الليل والنهار». وفي رواية: «لا تسبوا الدهر؛ فإن الدهر هو الله»(٢).

قوله: «في الصحيح»، أي: صحيح البخاري، وقد سبق التعليق علىٰ هذا المعنىٰ كثيرا.

قوله: «قال الله تعالىٰ»، هذا يعني أن حديث الباب حديث قدسي، وقد سبق التعريف به.

قوله: «يؤذيني ابن آدم»، أي: يلحق الأذىٰ بي، وقد سبق أن الأذىٰ لا يلزم منه الضرر، وقد ذكر الله تعالىٰ أن بعض الكفرة يؤذونه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧].

---

(١) تيسير العزيز الحميد (٢/ ١٢٠٣).

(٢) رواه البخاري (٤٥٤٩).

وقد اختلف العلماء في الموقف من نسبة التأذي إلىٰ الله تعالىٰ[١]:

فمنهم من قال: إن الله لا يتأذىٰ، وما ذكر في الحديث إنما هو من باب التوسع في الخطاب، والمراد أن من وقع ذلك منه تعرض لسخط الله، أو أن المعنىٰ: أنه يعاملني معاملة توجب الأذىٰ في حقكم أو نزول العقاب بالساب أو نحوها من المعاني.

ومنهم من أثبت التأذي في حق الله، وجعله صفة من الصفات الثابتة لله تعالىٰ، وبيّن أن التأذي لا يلزم منه التضرر.

وجعْل التأذي صفة من صفات الله محل تردد وإشكال؛ لا لأن الله تعالىٰ لا تقوم به الصفات كلها أو بعضها، كما يقول جملة من أتباع علم الكلام، وإنما لأن تركيب الحديث ليس ظاهرا في ذلك، فغاية ما في الحديث أن ثمة من ينسب المكروه إلىٰ الله تعالىٰ، حين يسب الدهر، ولكن لا يلزم من نسبة الأذىٰ إلىٰ الله أن يكون الله يتأذىٰ بذلك حقيقة، فالله تعالىٰ في هذا الحديث لا يذكر صفة من صفاته، وإنما يذكر فعلا قبيحا من أفعال بعض العباد، كما ذكر الله تعالىٰ أن بعض الناس يشتمه ويكذبه، فقال: «**كذبني ابن آدم وما ينبغي له أن يكذبني، وشتمني ابن آدم وما ينبغي له أن يشتمني، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني. وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدا. وأنا الله الأحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن له كفوا أحد**»[٢]، **وكما ذكر الله أن بعض الخلق يعاديه، فباب التأذي مثل باب السب والتكذيب والمعاداة.**

---

(١) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥/٥٤٧)، وطرح التثريب شرح التقريب، العراقي (٨/١٥٧)، وفتح الباري، ابن حجر (٨/ ٥٧٥)، والقول المفيد، العثيمين (٢/٤٢٧).

(٢) رواه البخاري (٣١٩٣).

قوله: «**يسب الدهر**»، أي: ينتقص الزمان، وينسب إليه القبيح، وقد سبق أن سب الدهر له صورتان، وكلاهما واقع من المشركين في الجاهلية.

فبعض المشركين كان يعتقد أن الزمان هو المتصرف في الأحداث، وهؤلاء هم الدهرية، وبعضهم كان يعتقد أن الله تعالىٰ هو المدبر، ولكنه يسب الزمان علىٰ أنه محل وظرف للأحداث المكروهة.

وقد جاء تفسير معنىٰ سب الدهر في بعض الأحاديث، يقول النبي ﷺ: «قال الله ﷻ: يؤذيني ابن آدم يقول: يا خيبة الدهر، فلا يقولن أحدكم: يا خيبة الدهر؛ فإني أنا الدهر، أقلب ليله ونهاره، فإذا شئت قبضتهما»(١).

قوله: «**وأنا الدهر**»، أي: وأنا مدبر الزمان ومصرفه، ويفسره قوله: «بيدي الأمر أقلب الليل والنهار، يقول الخطابي: «معناه أنا صاحب الدهر، ومدبر الأمور التي تنسبونها إلىٰ الدهر، فإذا سب ابن آدم الدهر من أجل أنه فاعل هذه الأمور، عاد سبه إلي، لأني فاعلها، وإنما الدهر زمان ووقت جعل ظرفا لمواقع الأمور، وكان من عادة أهل الجاهلية إذا أصابهم شدة من الزمان أو مكروه من الأمر أضافوه إلىٰ الدهر وسبوه، فقالوا: بؤسا للدهر، وتبا للدهر، ونحو ذلك من القول»(٢).

هل الدهر اسم من أسماء الله؟

اختلف العلماء في الدهر هل هو اسم من أسماء الله أم لا، وسبب خلافهم راجع إلىٰ اختلافهم في فهم هذا الحديث.

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤٦).

(٢) أعلام الحديث (٣/ ١٩٠٤).

القول الأول: أن الدهر ليس من أسماء الله، وذلك أن هذا الحديث جاء في الرد علىٰ انحراف من سب الزمان، فبين الله تعالىٰ أنه وحده المتصرف في الدهر، والحديث نفسه فيه بيان لمعنىٰ جملة «أنا الدهر»، فقد جاء بعده: «بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار».

ويقول أبو يعلىٰ في ترجيح هذا القول: «ذكر شيخنا أبو عبد الله رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الحديث في كتابه، وقال: لا يجوز أن يسمىٰ الله دهرا، والأمر علىٰ ما قاله، لأنه قد روي في بعض ألفاظ هذا الحديث ما منع من حمله علىٰ ظاهره، ولم يرد في غيره من أخبار الصفات ما دل علىٰ صرفه عن ظاهره، فلهذا وجب حملها علىٰ ظاهرها، وذلك أنه روي فيه: «**يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار**»، وفي لفظ آخر: «**لي الليل والنهار، أجدده وأبليه، وأذهب بملوك وآتي بملوك**»، **فبين أن الدهر الذي هو الليل والنهار خلق له وبيده، وأنه يجدده ويبليه، فامتنع أن يكون اسما له**»(١).

القول الثاني: أن الدهر اسم من أسماء الله، وهو قول نعيم بن حماد، وطائفة من أهل الحديث، والصوفية وابن حزم، اعتمادا منهم علىٰ ظاهر الحديث.

وهذا القول غير صحيح، ويظهر عدم صحته من وجهين:

الوجه الأول: أن تركيب الحديث ظاهر في أن المقصود به بيان تدبير الله للكون، وليس المقصود به التسمي والعلمية، وهذا الأسلوب معروف في العربية، يقول رجل: أنا القبيلة، ولا يقصد أن اسمه القبيلة، وإنما يقصد أنه المدبر لشؤونها.

---

(١) إبطال التأويلات (١/ ٣٧٢).

الوجه الثاني: أنه بناء علىٰ قول ابن حزم لا يكون المشركون مخطئين حين قالوا: «وما يهلكنا إلا الدهر»، والنبي ﷺ ربط بين الآية والحديث كما سبق بيانه.

إشكال وجوابه:

جاء في بعض الأحاديث سب الدنيا ولعنها، كما في قوله ﷺ: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها»[(١)].

وجوابه أنه علىٰ القول بثبوت هذا الحديث، فإنه محمول علىٰ أنه خبر عن حقارة الدنيا بالنسبة للآخرة لأجل التزهيد فيها، وليس من جهة سبها وتعليق الذم بها لكونها فاعلة أو نحو ذلك.

❊ ❊ ❊

(١) رواه الترمذي (٢٣٢٢)، وابن ماجه (٤١١٢)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٧٩٧).

(٤٦)

بَابُ

التسمي بقاضي القضاة ونحوه

اختلفت مقالات الشراح في تحديد المراد بهذا الباب، فذكر بعضهم أن مراد المؤلف بيان حكم هذه التسمية، وهل هي حلال أم حرام، وذكر بعضهم أن مراده: أن من تسمىٰ بهذا الاسم؛ فقد جعل نفسه شريكا مع الله فيما لا يستحقه إلا الله؛ لأنه لا أحد يستحق أن يكون قاضي القضاة، أو حاكم الحكام، أو ملك الأملاك، إلا الله سبحانه وتعالى؛ فالله هو القاضي فوق كل قاض، وهو الذي له الحكم، ويرجع إليه الأمر كله، كما ذكر الله ذلك في القرآن(١).

قوله: «**التسمي**»، يشمل أن يسمي الإنسان نفسه، أو يسمي غيره، أو يسميه غيره، وكذلك يشمل الوصف، فهو نوع من التسمي.

قوله: «**بقاضي القضاة**»، هذا اللفظ لم يرد في الحديث، وإنما ذكره المؤلف وعدد من العلماء قياسا علىٰ ما ذكر في الحديث، وقاضي القضاة: القاضي الذي هو أعلىٰ من جميع القضاة والمتحكم فيهم.

قوله: «**ونحوه**»، أي ونحو ذلك التركيب العالي في المدح، كقول: حاكم الحكام، وملك الأملاك، وعالم العلماء، وسلطان السلاطين، وغير ذلك.

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١٢١١)، والقول المفيد، العثيمين (٣/ ٥).

حكم التسمي بمثل هذه الألقاب:

التسمي بهذه الألقاب لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن يقيد بزمان أو مكان أو حال، فيقال: قاضي القضاة في مصر، أو ملك الأملاك في الهند أو غير ذلك، فهذا جائز؛ لأن التقييد يزيل صفة الإطلاق الموجبة لمشابهة صفات الله تعالىٰ في إطلاقها وشمولها.

الحالة الثانية: أن يطلق التسمي ولا يقيد، فهذا محرم، لمخالفته لظاهر النص؛ ولأن فيه مشابهة لإطلاق صفات الله تعالىٰ.

حكم التسمي بأقضىٰ القضاة:

ذكر العراقي أن بعض العلماء استنبط من الحديث تحريم أن يقال للإنسان أقضىٰ القضاة؛ لأنه في معناه، وذكر أنه سمع والده رحمه الله يحكي عن شيخه قاضي القضاة عز الدين بن جماعة أنه رأىٰ والده في النوم فقال له: ما كان أضر علي من هذا الاسم، يعني: قاضي القضاة، فلذلك منع الموقعين أن يكتبوا له في التسجيلات الحكمية قاضي القضاة، وأمرهم أن لا يكتبوا إلا قاضي المسلمين، واستمر هذا إلىٰ اليوم، وهو حسن، وفي البلاد الغربية يكتب لأكبر القضاة: قاضي الجماعة، ولا بأس بذلك، ويقال في اليمن: قاضي الأقضية، ولا قبح فيه أيضا.

وقال الزمخشري في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ﴾ [هُود: ٤٥]، أي: أعلم الحكام وأعدلهم؛ إذ لا فضل لحاكم علىٰ غيره إلا بالعدل والعلم، ورُبَ عريق في الجهل من متقلدي زماننا قد لقب أقضىٰ القضاة، ومعناه: أحكم الحاكمين، فاعتبر واستعبر.

وقال ابن المنير في نقده علىٰ الزمخشري: رأىٰ أن أقضىٰ القضاة أرفع من قاضي القضاة، والذي يلاحظونه الآن في عكسه أن القضاة يشاركون أقضاهم في الوصف، وإن ترفع عليهم، فترفعوا أن يشاركهم أحد، فأفردوا رئيسهم بنعته بقاضي القضاة، الذي هو يقضي بين القضاة، ولا يشاركه أحد في وصفه، وجعلوا أقضىٰ القضاة يليه في المرتبة، وقد أطلق عليه الصلاة والسلام أقضىٰ القضاة، قال ﷺ: «**أقضاكم علي**»، فلا حرج أن يطلق علىٰ أعدل قضاة الزمان أو الإقليم أو أعلمهم أقضىٰ القضاة، وقاضي القضاة، أي: في زمنه وبلده . . .

ذكر العراقي أن الصواب ما ذكره الزمخشري من منع الاتصاف بأقضىٰ القضاة؛ لأنه في معنىٰ أحكم الحاكمين.

وأما قول ابن المنير: إن عليا رضي الله عنه قيل في حقه: أقضىٰ القضاة، فليس بجيد؛ فإن التفضيل في حق علي وقع علىٰ قوم مخاطبين بالكاف والميم في قوله عليه الصلاة والسلام: «**أقضاكم علي**»، والشهادة له بذلك ممن لا ينطق عن الهوىٰ، إن هو إلا وحي يوحىٰ.

وأما إطلاق التفضيل علىٰ كل من يحكم بالألف واللام، وقد قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ [النمل: ٧٨]، وقال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ﴾ [الحجر: ٦٦]، وقال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، إلىٰ غير ذلك مما لا يحصىٰ، فيجب اجتنابه، والأدب مع الله تعالىٰ فيما وصف به نفسه من الصفات ألا يدعىٰ أحد إلىٰ فضيلة، والتقدم فيها لما فيها من الجرأة وسوء الأدب، ولا عبرة بقول من ولي القضاء مرة، ونعت بذلك ولذ في سمعه، فتحيل لنفسه في إجازة إطلاق ذلك، فإن الحق أحق أن يتبع(١).

---

(١) انظر: طرح التثريب شرح التقريب (٨/ ١٥٠).

قصة وعبرة:

ذكر ابن كثير أنه في سنة ٤٢٩هـ لُقِبَ جلالُ الدولة شاهان شاه الأعظم، ملك الملوك بأمر الخليفة، وخطب بذلك علىٰ المنابر، فنفرت العامة من ذلك، ورموا الخطباء بالآجر، ووقعت فتنة بسبب ذلك، واستفتي الفقهاء في ذلك، فأفتىٰ أبو عبد الله الصيمري أن هذه الأسماء يعتبر فيها القصد والنية، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقال: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف: ٧٩]، وإذا كان في الأرض ملوك جاز أن يكون بعضهم فوق بعض؛ لتفاضلهم في القوة والإمكان، وجاز أن يكون بعضهم أعظم من بعض، وليس في ذلك ما يوجب التكبر، ولا المماثلة بين الخالق والمخلوقين.

وكتب القاضي أبو الطيب الطبري: إن إطلاق ملك الملوك جائز، ويكون معناه، ملك ملوك الأرض، وإذا جاز أن يقال: كافي الكفاة وقاضي القضاة، جاز ملك الملوك. وإذا كان في اللفظ ما يدل علىٰ أن المراد به ملوك الأرض زالت الشبهة، ومنه قولهم: اللهم أصلح الملك، فيصرف الكلام إلىٰ المخلوقين، وكتب التميمي الحنبلي نحو ذلك.

وأما القاضي الماوردي، فنقل عنه أنه أجاز ذلك أيضا، والمشهور عنه ما نقله ابن الجوزي والشيخ أبو عمرو ابن الصلاح أنه منع من ذلك، وأصر علىٰ المنع، مع صحبته للملك جلال الدولة، وكثرة ترداده إليه، ووجاهته عنده، وأنه امتنع من الحضور في مجلسه حتىٰ استدعاه جلال الدولة في يوم عيد، فلما دخل عليه، دخل وهو وجل خائف أن يوقع به مكروها، فلما واجهه قال له: قد علمت أنه إنما منعك من موافقة الذين جوزوا ذلك، مع

صحبتك إياي ووجاهتك عندي، دينك واتباعك الحق، ولو حابيت أحدا من الناس لحابيتني، وقد زادك ذلك عندي محبة ومكانة[١].

فائدة:

حين ذكر ابن القيم تحريم التسمي بقاضي القضاة قال: «ويلي هذا الاسم في الكراهة والقبح والكذب سيد الناس، وسيد الكل، وليس ذلك إلا لرسول الله ﷺ خاصة كما قال: «**أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر**»، فلا يجوز لأحد قط أن يقول عن غيره: إنه سيد الناس، وسيد الكل، كما لا يجوز أن يقول: إنه سيد ولد آدم»[٢].

ويشكل علىٰ هذا ما يذكره الفقهاء في كتبهم، حين يقولون مثلا: الإمام الأعظم أحق بالصلاة حين يحضرها، أو نحوها من الجمل.

وقد أجاب بعض العلماء عن ذلك بأنهم لا يقصدون الأعظمية باعتبار كل الناس، وكل الأزمان، وإنما باعتبار زمانهم وبلادهم، فلا يكون في كلامهم مضاهاة لأهمية النبي ﷺ، فهو بلا شك الإمام الأعظم للأمة[٣].

ولكن هذا مشكل؛ لأنه قد يقال مثله في قاضي القضاة، فقد يطلقه الفقهاء ولا يقصدون به الإطلاق من غير تقيد بزمان أو مكان.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

لم يورد المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، وهو عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن أخنع اسم عند الله رجل يسمىٰ ملك

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير (١٥/ ٦٧٠).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢/ ٣١١).

(٣) انظر: مجموع فتاوىٰ ورسائل محمد بن إبراهيم (١/ ١٧٣).

الأملاك، لا مالك إلا الله»[١]، قال سفيان: مثل شاهان شاه، وفي رواية: «أغيظ رجل عند الله يوم القيامة وأخبثه»[٢]، قوله: أخنع، يعني: أوضع.

قوله: «**أخنع**»، أي: أوضع وأحقر وأصغر وأذل، ومنه قولهم: الخانع الذليل[٣]، قال ابن بطال: «إذا كان الاسم أذل الأسماء كان من تسمىٰ به أشد ذلا»[٤].

قوله: «**عند الله**»، أي: في ميزان الله وحكمه، والعندية المضافة إلىٰ الله قد تكون مكانية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسۡتَحۡسِرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩]، وقد تكون حكمية، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩].

قوله: «**رجل يسمىٰ**»، الحكم ليس خاصا بالرجال، وإنما ذكر علىٰ جهة التغليب، وهو ليس خاصا بأن يسميه غيره، وإنما هو عام في مطلق التسمي.

قوله: «**ملك الأملاك**»، أي: علىٰ كل من يعد ملكا، وهذا الإطلاق لا يليق إلا بالله تعالىٰ، ولهذا قال النبي ﷺ: «**لا مالك إلا الله**»، فهو سبحانه المالك لكل ملك.

قوله: «**قال سفيان**»، هو ابن عيينة.

قوله: «**مثل شاهان شاه**»، هذه لفظة فارسية تعني مالك الأملاك، وقال بعضهم: شاه شاهان، بالتقديم والتأخير، وإنما مثل بها ابن عيينة، لأن التسمي بها انتشر في ذلك الزمان.

---

(١) رواه البخاري (٥٨٥٢)، ومسلم (٢١٤٣).

(٢) رواه مسلم (٢١٣٤).

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/١٨).

(٤) شرح صحيح البخاري (٣٥٤).

وقد تعجب بعض العلماء كيف يفسر اللفظ العربي باللفظ الأعجمي[١]، ولعل الأقرب أنه ليس تفسيرا، وإنما هو تمثيل بما يوجد في لغات أخرىٰ.

قوله: «**أغيظ رجل**»، من الغيظ، وهو شدة الغضب والبغض، ومعناه: أن الله تعالىٰ يغضب أشد الغضب علىٰ رجل تسمىٰ ملك الأملاك، وفيه إثبات صفة الغيظ لله تعالىٰ.

وأما أتباع علم الكلام فقد أولوا هذه الصفة عن ظاهرها، وجعلوها بمعنىٰ إرادة العقاب، أو العقاب ذاته، كما هو مشهور عندهم في تأويل جنس هذه الصفات.

وهذا الحديث تنطبق عليه قاعدة من القواعد الأصولية، حاصلها: أن الوعيد علىٰ الفعل يدل علىٰ التحريم ولو لم يرد النهي عنه، وهذا الحديث ليس فيه نهي مباشر، وإنما فيه وعيد علىٰ الفعل، وهو دليل كاف علىٰ التحريم.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٧١٠).

(٤٧)

بَابٌ

احترام أسماء الله تعالى وتغيير الاسم لأجل ذلك

قصد المؤلف إلىٰ بيان معنىٰ من المعاني الداخلة في تحقيق التوحيد، وهو ألا يشارك الله تعالىٰ في شيء مما اختص به من أسمائه وصفاته وخصائصه.

معنىٰ احترام أسماء الله ومعالمه:

يرجع معنىٰ الاحترام أسماء الله إلىٰ التقدير والتقديس والتعظيم، وهو علىٰ مراتب منها الواجب والمستحب. ومن معالمه:

ألا يثبت منها إلا ما أثبته الله لنفسه.

أن يثبت معانيها التي تتضمنها.

أن يتعبد لله تعالىٰ بما تتضمنه من معان.

ألا يستعملها إلا في المقامات الرفيعة اللائقة بها.

ألا يسمي أحدا من الخلق بشيء منها مما هو خاص بالله تعالىٰ.

حكم التسمي بأسماء الله:

أسماء الله تعالىٰ نوعان(١):

النوع الأول: مختص به، وضابطها: كل اسم تضمن معنىٰ لا يليق إلا

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٢٧٩)، وتحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (١٢٥)، وأسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري (٤/ ٢٤٤).

بالله تعالىٰ، كالألوهية والجبروت والملكوت، وغيرها من المعاني، مثل: اسم الله والجبار والقهار والرحمن والصمد ونحوها، فلا يجوز التسمي بها، ويجب تغيير اسم من تسمىٰ بها.

النوع الثاني: غير مختصة بالله تعالىٰ، وضابطها: كل اسم يتضمن معنىٰ يجوز أن يتصف به المخلوق، كالكرم والعلم والقدرة والحلم وغيرها، مثل: الكريم والعزيز والقدير وغيرها، فهذه يجوز التسمي بها.

تنبيه:

ذكر بعض العلماء أنه إذا كان الاسم محلىٰ بأل التعريف، فإنه لا يجوز التسمي به، فلا يصح أن يقال الكريم والعالم ونحوهما.

وهذا غير صحيح، فإن يوسف أقر تسميته بالعزيز، كما في قوله تعالىٰ: ﴿قَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبٗا شَيۡخٗا كَبِيرٗا فَخُذۡ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يُوسُف: ٧٨]، وذكر الله تعالىٰ عن ملك مصر: ﴿قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [يُوسُف: ٥١]، وقد تسمىٰ عدد من الصحابة ببعض أسماء الله محلاة بأل، فعدد من الصحابة اسمه الحكم كما سيأتي بيانه، وقد أطلق النبي ﷺ اسما من أسماء الله علىٰ المخلوقين محلىٰ بأل كما في قوله ﷺ: «**الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم صلىٰ الله عليهم**»(١)، وقال الله تعالىٰ: ﴿قُلۡنَا لَا تَخَفۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [طه: ٦٨].

فإن قيل: هذه أوصاف وليست أسماء، والحكم مختص بالاسم دون الصفة.

---

(١) رواه البخاري (٣٣٩٠).

قيل: هذا ليس صحيحا، فإن «أل» تدل علىٰ الاستغراق في الاسم وفي الصفة بلا فرق، فإن كان المناط الموجب للمنع كون «أل» توهم الاستغراق، فهو معنىٰ شامل للاسم والصفة.

وذكر بعض العلماء أنه إذا قصد بالاسم معنىٰ الصفة، فإنه لا يجوز التسمي بها، فإن قصد في التسمي باسم الكريم معنىٰ الكرم، فلا يجوز، وأما إن قصد معنىٰ العلمية المجرد فهو جائز.

وهذا غير صحيح؛ بل يجوز قصد معنىٰ الصفة، والعبرة في ذلك في قصد ما هو من خصائص الله تعالىٰ، فإن قصد بالتسمية أو بالوصف شيئا من خصائص الله، فهو ممنوع، وأما قصد أصل معنىٰ الصفة تفاؤلا به، فلا بأس بذلك، بل هو مطلوب ومرغوب فيه، فالناس يسمون أبناءهم تفاؤلا بها، فإن سمىٰ الأب ابنه كريما أو الكريم، وقصد أن يؤثر فيه هذا الاسم ويتصف بالكرم المعهود في الناس، فلا بأس بذلك.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

لم يورد المؤلف إلا حديثا واحدا، عن أبي شريح أنه كان يكنىٰ أبا الحكم، فقال له رسول الله ﷺ: «إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، فقال النبي ﷺ: ما أحسن هذا! فما لك من الولد؟ قال: شريح، ومسلم، وعبد الله، قال: «فمن أكبرهم؟» قلت: شريح، قال: «فأنت: أبو شريح»[١].

---

(١) رواه أبو داود (٤٩٥٥)، وابن حبان في صحيحه (٥٠٤)، والحاكم في المستدرك (٦٢).

قوله: «**يكنىٰ أبا الحكم**»، هي بتشديد النون وتخفيفها: وهي ما صدر بأب أو أم، كأبي محمد وأم عمرو، وهي قد تكون للتعظيم، وقد تكون للتحقير، وقد تكون لغير ذلك.

قوله: «**إن الله هو الحكَم**»، عرف الخبر وأتىٰ بضمير الفصل-هو- فدل علىٰ الحصر، وأن هذا الوصف مختص به لا يتجاوز إلىٰ غيره، أي: منه الحُكم وإليه ينتهي الحُكم.

والحكَم اسم من أسماء الله، ومعناه: هو الحاكم الذي إذا حكم لا يرد حكمه ولا ينقض.

وحكم الله نوعان: حكم كوني، وهو الأحكام المتعلقة بالقضايا الكونية، وحكم شرعي، وهو الأحكام بالمتعلقة بالأمور التشريعية.

وأما اسم العدل، فلم يرد في النصوص ذكره من أسماء الله، وذكره بعض العلماء من الأسماء، وليس لديه دليل.

قوله: «**وإليه الحكم**»، أي: إليه الفصل بين العباد في الدنيا والآخرة، وإليه الفصل في كل قضايا الوجود، وأصل الكلام: والحكم إليه، ولكنه قدم المتأخر فأفاد الحصر.

فهذا الحديث تضمن حصر الحكم في الله تعالىٰ بطريقين: الأول: تعريف الخبر مع الفصل بينه وبين المبتدأ بإظهار الضمير، والثاني: تقديم ما حقه التأخير.

قوله: «**إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين**»، ظاهر كلامه أنه يتحدث عن التحكيم، ومعناه: اتفاق طرفين متخاصمين علىٰ تحديد طرف ثالث -سواء كان فردا أو جماعة أو مؤسسة-

لفصل الخصومة الواقعة بينهما[(١)]، ويشترك مع القضاء في كونه ملزما، وهو يختلف عن الصلح في الإلزام، فالصلح لا يقوم علىٰ الإلزام، وإنما علىٰ الرضا والقبول المجرد.

وقد حمل بعض الشراح فعل أبي شريح علىٰ أنه صلح وليس تحكيما[(٢)]، وهذا الحمل ليس ظاهرا من النص، بل فيه ما يخالف ظاهره.

وقد جعله كثير من الفقهاء دليلا علىٰ إباحة التحكيم وليس الصلح.

قوله: «ما أحسن هذا»، هذا تعجب من النبي ﷺ، ومتعلق التعجب هو حكمه ما بين حكم بالعدل، ورضاهم به، وفيه دليل علىٰ أن النبي ﷺ أقره علىٰ صنيعه.

قوله: «قال: شريح ومسلم وعبد الله، قال: فمن أكبرهم»، سؤال النبي ﷺ عن أكبرهم يدل علىٰ أن العطف بالواو لا يدل علىٰ الترتيب؛ إذ لو كان يدل علىٰ ذلك لما سأله عن أكبرهم، ولكن قد يقال: ثم احتمال أن الرجل لم يقصد إلىٰ الترتيب أصلا، فسأله النبي ﷺ عن أكبرهم.

قوله: «فمن أكبرهم»، يدل علىٰ أن الكنية تكون من حيث الأصل باسم الابن الأكبر، ويجوز أن تكون بمن دونه، ويدل أيضا أن الكنية تكون من حيث الأصل بالأبناء، وليس بالبنات، ويجوز أن يكون بالبنت؛ لأن النبي ﷺ سأله عما له من الولد وليس عما له من الأبناء، والبنت تدخل في الأولاد، يقول البغوي: «فيه أن يكنىٰ الرجل بأكبر بنيه، فإن لم يكن له ابن فبأكبر بناته، وكذلك المرأة تكنىٰ بأكبر أبنائها، فإن لم يكن لها ابن فبأكبر بناتها»[(٣)].

---

(١) انظر: التحكيم في الشريعة الإسلامية، مسعد الجهني (٣٣).

(٢) انظر: فتح المجيد، عبد الرحمن بن حسن (٢/ ٧١٨).

(٣) شرح السنة (١٢/ ٣٤٤).

ووجه الشاهد من هذا الحديث ظاهر، فإن النبي ﷺ غير اسم أبي الحكم؛ لما في التسمي به في حالته ما يشعر بمشاركة الله تعالىٰ في شيء من خصائصه.

ولكن الحديث لا يدل علىٰ تحريم التسمي بهذا الاسم، وغاية ما يدل عليه تحريمه إذا احتف بحال ما يؤدي إلىٰ الغلو أو مشاركة الله في شيء من خصائصه.

ومما يدل علىٰ ذلك أن عددا من الصحابة كانوا يسمون بهذا الاسم، ومنهم: الحكم بن الحارث السلمي، والحكم بن حزن الكلفي، والحكم بن أبي الحكم الأموي، والحكم بن أبي الحكم الأنصاريّ، والحكم بن حيّان العبديّ، وغيرهم[(١)]، ومن المستبعد ألا يكون النبي ﷺ يعلم بذلك العدد الكثير.

وقد أشار ابن القيم إلىٰ أن النبي ﷺ إنما غير اسم ذلك الرجل من باب ترك تزكية النفس، فإنه حين ذكر تغيير الأسماء ذكر له أسبابا منها تزكية النفس، وضرب عليه مثلا بتغيير اسم أبي الحكم، وتغيير اسم برة إلىٰ زينب[(٢)].

وقد انتقد بعض الدارسين هذا التعليل، وانتهىٰ إلىٰ أنه لم يصح أن النبي ﷺ غير اسما لأجل تزكية النفس، وإنما كان تغييره لتلك الأسماء لعلل أخرىٰ، إما خشية التطير أو غير ذلك، واستند إلىٰ أن عددا من الصحابة كانوا يتسمون بأسماء فيها معنىٰ التزكية، كحسان والحسن وأسعد وحكيم وخيرة وراشد ومجاهد ونافع وميمونة وغيرهم[(٣)].

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٢/ ٨٧)، وما بعدها.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣٢١).

(٣) انظر: الاسم المتضمن تزكية أو مدحا، دراسة حديثية فقهية، عمار الصياصنة، وهو منشور في الشبكة.

وفي الحديث دليل علىٰ إباحة التحكيم بين الناس، واستدل عدد من العلماء بهذا الحديث علىٰ إباحة التحكيم[1]، واستدلالهم هذا يدل علىٰ أنهم فهموا من الحديث الإقرار، وعدم الإنكار علىٰ أصل التحكيم، وإنما كان الإنكار علىٰ الكنية والتسمي باسم يشعر بمنازعة الله في كماله.

وظاهر الحديث أن النبي ﷺ أقره علىٰ ما كان يحققه من عدل في أيام الجاهلية، فعن هانئ ابن يزيد، والد شريح، رضي الله عنهما-، أنه: «لما وفد إلىٰ رسول الله ﷺ مع قومه، سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ، فقال: إن الله تعالىٰ هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكنىٰ أبا الحكم؟ فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا . . .»[2]، فهذه الرواية تدل علىٰ أن حديث النبي ﷺ معه كان في أول مجيئه.

وقد ذكر سليمان بن عبد الله أنه يبعد أن يكون قاضيا لهم قبل أن يلقىٰ رسول الله ﷺ ويتعلم منه؛ لأن هذه القصة كانت بعد إسلامه بقليل، لأنه كان مع وفد قومه حين أسلموا، وقدموا علىٰ رسول الله ﷺ، ولا يظن أن رسول الله ﷺ يحسن أمر حكام الجاهلية[3].

ولكن هذا الاستبعاد غير صحيح؛ لأنه مخالف لما في الأخبار، ولأنه ليس في مدحه تحسين لمطلق حكام الجاهلية، وإنما غاية ما فيه مدح إصلاحه وفضْله العادل بين الناس من حيث الجملة.

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (١٤/ ٩٢)، والمبدع شرح المقنع، ابن مفلح (٨/ ١٥٩)، وشرح الهداية، العيني (٩/ ٥٨)، والبحر الرائق، ابن نجيم (٧/ ٢٥)، والذخيرة، القرافي (١٠/ ٣٥).

(٢) رواه النسائي (٥٣٨٧)، وهو حديث صحيح.

(٣) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ١٢٢٣).

وذكر بعض العلماء أن تعجب النبي ﷺ تحسين لفعل صدر من أبي شريح في الجاهلية، ولكنه أبطله في الإسلام[١]، ولكن لا يوجد دليل علىٰ أنه أبطل ما استحسنه من فعل أبي شريح.

فائدة:

جاءت في السنة المطهرة أخبار عديدة فيها تغيير أسماء بعض الصحابة، وقد أشار ابن القيم أن سبب ذلك التغيير يرجع إلىٰ ثلاثة أمور[٢]:

الأول: أن الاسم قبيح، فيخشىٰ من أثره في النفس ونفرتها منه، كتغييره لاسم الحباب بن المنذر؛ لأن الحباب اسم شيطان، وتغييره اسم أبي مرة إلىٰ أبي حلوة، وأبي المعاصي إلىٰ مطيع، وغيّر عاصية إلىٰ جميلة، وغير اسم بني الشيطان إلىٰ بني عبد الله، وغير اسم أصرم إلىٰ اسم زرعة، وغير اسم حزن جد سعيد بن المسيب إلىٰ سهل، فأبىٰ قبول ذلك، فلزمه مسمىٰ اسمه من الحزونة له ولذريته.

وقال أبو داود: «غيّر النبي اسم العاص وعزير وعقلة والشيطان والحكم وغراب وحباب وشهاب، فسماه هشاما، وسمىٰ حربا سلما، وسمىٰ المضطجع المنبعث، وأرضا اسمها عفرة سماها خضرة، وشعب الضلالة سماه شعب الهدىٰ، وبنو الزنية سماهم بني الرشدة، وسمىٰ بني مغوية بني رشدة»[٣]

(١) انظر: الدرر السنية (٨/ ٣٦١).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة (٣/ ٣١٧-٣٢١).

(٣) مفتاح دار السعادة (٣/ ٣١٨).

الثاني: أن الاسم حسن فيخشىٰ عند نفيه من الوقوع في المحذور، ومن ذلك قوله ﷺ: «**لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو؟ فيقال: لا**»(١)، وغير اسم برة إلىٰ زينب، وكره أن يقال: خرج من عند برة.

الثالث: أن الاسم فيه تزكية للنفس، كتغيير اسم أبي الحكم، وبرة وغيرهما.

وفي بعض هذه التعليلات قدر من المراجعة والتدقيق من جهة ثبوت أدلتها ومن جهة معارضتها لنصوص أخرىٰ، وسبق التنبيه علىٰ ذلك قبل قليل.

* * *

(١) رواه مسلم (٢١٣٧).

(٤٨)

بَابٌ

من هزل بشيء فيه ذكر الله أو القرآن أو الرسول

قصد المؤلف بهذا الباب بيان حكم الاستهزاء بالدين، وأنه مناف لأصل التوحيد، ولأجل هذا ذكره في كتابه.

ولو أن المؤلف ذكر الحكم في الباب لكان أكمل، فقال: باب من الكفر الأكبر الاستهزاء بالله أو القرآن أو الرسول، أو عبارة نحوها.

ولو أن المؤلف عقد بابا في كتابه عن تعظيم الله تعالىٰ وتقديمه، وذكر الدلائل والشواهد عليه، ثم أعقبه مباشرة أو بعد أبواب ببيان حكم ما ينافي التعظيم من الاستهزاء والسخرية والسب، لكان ذلك أكمل في التأصيل والتقعيد.

قوله: «**من**»، يحتمل أن تكون شرطية، ويحتمل أن تكون موصولة بمعنىٰ الذي.

قوله: «**هزل**»، الهزل يأتي بمعنىٰ عدم الجد، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٤]، ويأتي بمعنىٰ الضعف، وهو بالمعنىٰ الأول يقتضي اللعب، والاستخفاف، ومن هنا عبر به المؤلف.

قوله: «**بشيء فيه ذكر الله**»، يشمل أي شيء فيه ذكر لله تعالىٰ، سواء كان مكتوبا، أو مسموعا، أو غير ذلك.

قوله: «**أو القرآن**»، القرآن من ذكر الله، وعطفه جاء لأهميته.

قوله: «**أو الرسول**»، أل في الرسول للجنس، فيشمل أي رسول ثبت أن الله تعالىٰ أرسله للناس، ويصح أن تكون أل للعهد، فيكون المقصود بها الرسول ﷺ بالأصالة، ويدخل غيره من الأنبياء قياسا عليه.

مفهوم الاستهزاء:

لفظ الاستهزاء مأخوذ من الهزء، وهذا اللفظ له معان متعددة في اللغة، من أشهرها: السخرية والاستخفاف، يقول ابن فارس: «الهاء والزاء والهمزة: كلمة واحدة، يقال: هزئ واستهزأ إذا سخر»[(١)].

وأما في الاصطلاح فهو لا يختلف عن معناه في اللغة، وحاصله: كل فعل أو قول أو حال يدل علىٰ السخرية والانتقاص والاستهانة.

ومن خلال هذا الحد يظهر أن الاستهزاء له صور متعددة، قد تكون فعلية، أو قولية، أو حالية، كالضحك من الشيء، أو التضجر منه.

والفرق بين الاستهزاء والسب أن الاستهزاء يجمع بين الانتقاص والاستخفاف والسخرية، والسب لا يشترط فيه ذلك، فأصله راجع إلىٰ الانتقاص، وقد يقال إنه لا فرق بينهما.

وقد نبه ابن تيمية علىٰ أن تحديد معنىٰ السب والسخرية وحدودهما يرجع إلىٰ العرف، حيث يقول: «الاسم إذا لم يكن له حد في اللغة، كاسم الأرض والسماء، والبر والبحر، والشمس والقمر، ولا في الشرع، كاسم الصلاة والزكاة والحج، والإيمان والكفر، فإنه يرجع في حده إلىٰ العرف، كالقبض والحرز والبيع والرهن والكرىٰ ونحوها، فيجب أن يرجع في الأذىٰ والشتم إلىٰ العرف، فما عده أهل العرف سبا أو انتقاصا أو عيبا أو طعنا، ونحو ذلك، فهو من السب»[(٢)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٦/ ٥٢).

(٢) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول (٢/ ٥٣٢)، انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٢٣٦).

أنواع الاستهزاء:

يمكن أن يقسم الاستهزاء إلىٰ أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، وسنقتصر علىٰ بعض الاعتبارات المهمة:

الاعتبار الأول: أقسام الاستهزاء باعتبار حقيقته، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الاستهزاء التضمني، والمراد به أن يكون القول أو الفعل أو الحال متضمنا للاستهزاء في ذاته.

القسم الثاني: الاستهزاء المآلي أو الاستهزاء باللازم، وهو أن يكون القول أو الفعل أو الحال ليس استهزاءً في نفسه، وإنما يلزم عنه السخرية والاستخفاف.

وممن أشار إلىٰ هذين النوعين ابن تيمية، فإنه ذكر أن سب الله تعالىٰ منقسم إلىٰ قسمين، حيث يقول: «ألا ترىٰ أنه إذا قال: محمد عليه الصلاة والسلام ساحر أو شاعر، فهو يقول: إن هذا نقص وعيب، وإذا قال: إن المسيح أو عزيرا ابن الله، فليس يقول: إن هذا نقص وعيب، وإن كان هذا عيبا ونقصا في الحقيقة، وفرق بين قول يقصد به قائله العيب والنقص وقول لا يقصد به ذلك»(١).

ويقول في مقام آخر: «الفعل إذا آذىٰ النبي من غير أن يعلم صاحبه أنه يؤذيه ولم يقصد صاحبه أذاه، فإنه ينهىٰ عنه، ويكون معصية، كرفع الصوت فوق صوته، فأما إذا قصد أذاه، وكان مما يؤذيه، وصاحبه يعلم أنه يؤذيه،

(١) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول (١/ ٥٥٧).

وأقدم عليه مع استحضاره هذا العلم، فهذا الذي يوجب الكفر وحبوط العمل»[١].

وإدراك الفرق بين هذين المعنيين مهم جدا؛ فكثير من طلبة العلم يخلط بين الأمرين، ويجعل كثيرا من الأقوال والأعمال من الاستهزاء الصريح فيكفر به قدرا من المسلمين، مع أنها من الاستهزاء باللازم.

وقد توسع عدد من علماء الحنفية في التكفير بالاستهزاء بناء علىٰ توسعهم في تحديد لوازم الأقوال، فتراهم يحكمون علىٰ أقوال عديدة بأنها كفر أكبر لكونها تتضمن الاستهزاء بالله أو بالدين، وهي في الحقيقة ليست كذلك، ومن ذلك: جعْل بعضهم تصغير كلمة مسجد كفرا أكبر؛ بحجة أن فيه احتقارا لشيء من الدين.

وتوسع عدد من الدارسين المعاصرين في ذلك، وجعلوا كثيرا من صور الشرك من صور الاستهزاء، ولم يفصلوا بين الاستهزاء التضمني والاستهزاء باللازم أو بالمآل، فجعلوا ما يفعل عند القبور من الاستهزاء بالله تعالىٰ، وما يقنن من القوانين الوضعية من الاستهزاء بالشريعة، وهذه الأحكام فيها قدر عال من الإجمال، فهذه الأمور، وإن كانت من الاستهزاء إلا أنها من الاستهزاء المآلي، وليست من الاستهزاء الصريح التضمني.

الاعتبار الثاني: أقسام الاستهزاء باعتبار الصراحة وعدمها، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: الاستهزاء الصريح، كمن يستعمل ألفاظا وأحوالا صريحة في السخرية والانتقاص.

---

(١) الصارم المسلول (١/ ٥٨).

القسم الثاني: الاستهزاء غير الصريح، كمن يستعمل ألفاظا وأحوالا ليست صريحة في الانتقاص، كالغمز واللمز ونحوهما.

الاعتبار الثالث: أقسام الاستهزاء باعتبار محله من العبد، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: استهزاء بالقلب، وهو أن يقع الانتقاص والسخرية بالقلب دون أن يتحدث أو يفعل.

القسم الثاني: استهزاء بالأمر الظاهر، وهو أن يقع الانتقاص والسخرية بما يظهر علىٰ المرء من قول أو فعل أو حال.

الاعتبار الرابع: أقسام الاستهزاء باعتبار القطع والاحتمال، وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: استهزاء ظاهر أو قطعي، وهو أن يكون الفعل أو القول أو الحال الصادر من المستهزئ صريحا ظاهرا في معنىٰ السخرية والانتقاص.

القسم الثاني: استهزاء محتمل، وهو أن يكون الفعل أو القول أو الحال الصادر من المستهزئ محتملا في الدلالة، فلا بد في هذه الحالة من الاستفصال والتأكد من حاله.

ومن أمثلته: تصغير اسم المصحف والمسجد، فيقال: مصيحف أو مسيجد، فإن هذه الألفاظ تحتمل أن يكون المراد بها بيان الحجم، فلا بأس بها، وتحتمل أن يكون المراد بها التحقير والتقليل من الشأن والمكانة، فتدخل في الاستهزاء.

العلاقة بين الشرك والاستهزاء:

الاستهزاء كفر مستقل بذاته عن الشرك، وأما الشرك فهو في الحقيقة ملازم للاستهزاء، ولكنه قد يكون الشرك استهزاءً صريحا، وقد يكون استهزاء باللازم، فليس كل من وقع في الشرك يعد واقعا في الاستهزاء الصريح، وإن كان وقوعه في الشرك يلزم منه الاستخفاف بمقام الله تعالىٰ والتقليل من شأنه.

فمن المعاني الموجبة لقبح الشرك وعظيم جرمه أنه يستلزم نسبة النقص إلىٰ الله تعالىٰ، وهذا الاستلزام من الأدلة القطعية البينة التي يُعتمد عليها في تحريم الشرك والتحذير منه، ولكن لا يصح أن يُنسب إلىٰ كل من وقع في الشرك أنه وقع في الاستهزاء الصريح بالدين.

وفائدة هذا التنبه حسن التعامل مع جهلة المسلمين الذين وقعوا في قدر من صور الشرك الأكبر، فإنهم لم يقعوا في ذلك، لأنهم يستهزئون بالله وبدين الإسلام، وإنما لأنهم غلبت عليهم الشبهة، وجهلوا الحق، وظنوا أن فعلهم لا يناقض التوحيد، بل يتوهمون أن فعلهم فيه تعظيم لله تعالىٰ ولدينه.

ولا شك أن صنيعهم ذلك شرك أكبر، ويلزم عنه لوازم باطلة، منها: الاستهزاء بالله تعالىٰ، والتقليل من شأنه سبحانه، ولكن لا يصح نسبة هذه اللوازم إليهم إلا إذا التزموها، لأن الصحيح: أن لازم القول ليس بقول إلا إذا التزمه صاحبه.

فإن قيل: صرح عدد من العلماء بأن الاستغاثة بالقبور تتضمن الاستهزاء بالله، ولم يجعلوها من اللوازم، حيث يقول ابن تيمية: «فإذا كان دعاء الموتىٰ، مثل الأنبياء والصالحين عندهم يتضمن مثل هذا الاستهزاء

بالله، وآياته ورسوله، فأي الفريقين أحق بالاستهزاء بالله وآياته ورسوله!!»[١].

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن كلام ابن تيمية جاء في سياق الحديث عمن يجعل الاستغاثة بالشيوخ والأولياء أفضل من الاستغاثة بالله تعالىٰ، فهو يتحدث عن حالة من الاستغاثة تتضمن الاستهزاء بالله تعالىٰ، فما قرره في كلامه السابق ليس حكما علىٰ كل صور الاستغاثة بغير الله، وإنما هو متعلق بصورة مخصوصة كان يتحدث عنها في ذلك السياق.

ثم علىٰ القول بأنه لا يتحدث عن حالة مخصوصة من الاستهزاء، فإن ابن تيمية يستعمل في بعض المواضع التضمن واللزوم بمعنىٰ واحد، ويبادل بينهما في الكلام، كما في قوله: «قد ذكرنا في غير موضع أن ما وصف الله تعالىٰ به نفسه من الصفات السلبية، فلا بد أن يتضمن معنىٰ ثبوتيا، فالكمال هو في الوجود والثبوت، والنفي مقصوده نفي ما يناقض ذلك، فإذا نفي النقيض الذي هو العدم والسلب، لزم ثبوت النقيض الآخر الذي هو الوجود والثبوت، وبينا هذا في آية الكرسي وغيرها مما في القرآن»[٢].

حكم الاستهزاء:

يختلف حكم الاستهزاء باختلاف متعلقه، وبناء عليه يقال: الاستهزاء لا يخلو من حالين:

الحال الأول: أن يكون استهزاء بالله تعالىٰ أو بشيء يتعلق بأفعاله أو بدينه، كالاستهزاء بالرسل أو بالعبادات أو بآياته الكونية أو الشرعية أو بغيرها، فهذا كفر أكبر مخرج من الملة.

---

(١) الاستغاثة في الرد علىٰ البكري (١/ ٣٨٣).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٩٩).

وذلك أن الاستهزاء مناقض لحقيقة الإيمان القائمة علىٰ الحب والتعظيم والخضوع، يقول ابن تيمية: «من استخف به واستهزأ بقلبه، امتنع أن يكون منقادا لأمره، فإن الانقياد إجلال وإكرام، والاستخفاف إهانة وإذلال، وهذان ضدان، فمتىٰ حصل في القلب أحدهما انتفىٰ الآخر، فعلم أن الاستخفاف والاستهانة به ينافي الإيمان منافاة الضد للضد»(١)، ويقول: «الاستهزاء بالقلب والانتقاص ينافي الإيمان الذي في القلب، منافاة الضد ضده، والاستهزاء باللسان ينافي الإيمان الظاهر باللسان كذلك، والغرض بهذا التنبيه علىٰ أن السب الصادر عن القلب يوجب الكفر ظاهرا وباطنا»(٢).

ويدل علىٰ ذلك عدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [التوبة: ٦٥-٦٦].

الدليل الثاني: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه فخنقها رجل حتىٰ ماتت، فأبطل النبي ﷺ دمها»(٣).

الدليل الثالث: الإجماع، وفي نقله يقول الإمام إسحاق بن راهويه: «أجمع المسلمون علىٰ أن من سب الله، أو سب رسوله ﷺ، أو دفع شيئا مما أنزل الله عز وجل، أو قتل نبيا من أنبياء الله عز وجل: أنه كافر بذلك، وإن كان

(١) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول (١/ ٥٢١).

(٢) الصارم المسلول (١/ ٣٧٠).

(٣) رواه أبو داود (٤٣٦٢)، وجود إسناده ابن تيمية في الصارم المسلول (٦٥).

مقرا بكل ما أنزل الله»[١]، وقال محمد بن سحنون: «أجمع العلماء علىٰ أن شاتم النبي ﷺ المتنقص له كافر، والوعيد جار عليه بعذاب الله له، وحكمه عند الأمة: القتل، ومن شك في كفره وعذابه كفر»[٢].

وقد نُقل عن بعض الفقهاء أن الاستهزاء لا يكون كفرا إلا بالاستحلال، وأن المستهزئ لا يكفر إلا إذا كان مستحلا[٣].

ولكنه قول باطل محجوج بالإجماع السابق.

الحال الثاني: أن يكون الاستهزاء بأحد من المؤمنين، والاستهزاء بهم لا يخلو من ضربين:

الضرب الأول: أن يكون بأشخاصهم، وضابطه: أن يكون الاستهزاء متعلقا بما يقوم بذواتهم من تصرفات وأخلاق، كالاستهزاء بشكلهم وصورتهم وتصرفاتهم، وهذا الضرب محرم، لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١].

الضرب الثاني: أن يكون بدينهم، وضابطه أن يكون الاستهزاء متعلقا بما يقوم بهم من أوصاف دينية، أو بما يقومون به من أعمال تعبدية، كالاستهزاء بما يعملونه من صلاة وصيام وحج، أو بما يتعلق بهم من تقوىٰ وزهد وورع وعلم، وغير ذلك، وهذا النوع كفر أكبر؛ لأنه في الحقيقة استهزاء بالدين، أو بما يرجع إليه.

---

(١) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول (١/ ٩)، وانظر: الاستهزاء بالدين، أحمد القرشي (٣٨٦).

(٢) الصارم المسلول (١/ ٤).

(٣) انظر: الصارم المسلول (٥١٤).

ولكن لا بد من التنبيه في هذا النوع علىٰ أن ثم فرقا بين الاستهزاء المتعلق بأصل تطبيق المسلم للدين، وبين الاستهزاء بطريقة تطبيقه له، فمن استهزأ بطريقة تطبيقه له، فليس كفرا أكبر؛ لأنه في الحقيقة استهزاء بفعل العبد، وليس بالدين، فمن استهزأ بلحية رجل ما، لأجل شكلها، أو أنه لم يهتم بها، فهذا الاستهزاء لا يلزم أن يكون كفرا أكبر؛ لأن متعلقه فعل العبد وحالته، وليس شعيرة إطلاق اللحية في ذاتها، وأما من استهزأ بإطلاق اللحية نفسها أو بفعل العبادة نفسها، فهذا كفر أكبر مخرج من الملة.

وممن أشار إلىٰ هذا التفريق عدد من علماء المالكية، فقد نقل محمد عليش المالكي عن أحد العلماء أنه قال في رجل كان يزدري الصلاة، وربما ازدرىٰ المصلين، وشهد عليه ملأ كثير من الناس، منهم من زُكي، ومنهم من لم يزك، فمن حمله علىٰ الازدراء بالمصلين لقلة اعتقاده فيهم، فهو من سباب المسلم، فيلزمه الأدب علىٰ قدر اجتهاد الحاكم، ومن يحمله علىٰ ازدراء العبادة، فالأصوب أنه ردة، لإظهاره إياه وشهرته به، كهذه المسألة المذكورة، لا زندقة، ويجرىٰ علىٰ أحكام المرتد.

ثم قال محمد عليش معلقا: «يؤخذ من هذا الحكم فيمن سب الدين، أو الملة أو المذهب، وهو يقع كثيرا من بعض سفلة العوام، كالحَمّارة والجمّالة والخدامين، وربما وقع من غيرهم؛ وذلك أنه إن قصد الشريعة المطهرة، والأحكام التي شرعها الله تعالىٰ لعباده علىٰ لسان نبيه ﷺ، فهو كافر قطعا، ثم إن أظهر ذلك فهو مرتد، يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وإن لم يظهره، فهو زنديق، يقتل ولو تاب، **وإن قصد حالة شخص وتدينه، فهو سب المسلم، ففيه الأدب باجتهاد الحاكم، ويفرق بين القصدين بالإقرار والقرائن، وبعضهم يجعل القصد الثاني كالأول في الحكم**»[1].

---

(١) فتح العلي المالك في الفتوىٰ علىٰ مذهب مالك (٢/٣٤٦-٣٤٧).

التعليق على النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين: آية وحديثا.

النص الأول: قوله الله تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (٦٥) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [التوبة: ٦٥، ٦٦].

قوله: «**ولئن سألتهم**»، يعني الذين استهزؤوا برسول الله ﷺ وأصحابه.

قوله: «**ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب**»، أي: ليؤكدن لك الأمر بأن الدافع لما وقع منهم من استهزاء إنما كان هو الحديث المجرد واللعب، وليس القصد منه الاستخفاف والانتقاص.

والخوض هو الشروع في الشيء والدخول فيه، وأكثر ما ورد في القرآن فيما يذم فيه[(١)].

قوله: «**قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون**»، الاستفهام هنا إنكاري، ومعناه أن الله تعالىٰ أمر نبيه ﷺ أن ينكر عليهم، وأن يبين لهم أن ما صدر منهم يعد استهزاء، سواء قصدوا به الاستخفاف والانتقاص، أو لم يقصدوا.

وقوله: «**أبالله**»، يشمل كل ما يتعلق بالله تعالىٰ، ذاته وصفاته وأسمائه وآياته ودينه وشعائره.

قوله: «**لا تعتذروا**»، نهي، والمراد به التأييس وقطع الرجاء.

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني (١٦٦).

قوله: «**قد كفرتم بعد إيمانكم**»، فيه دليل علىٰ أن الاستهزاء بالله ورسوله وآياته عمل موجب للكفر والخروج من الإسلام.

وقد اختلف العلماء في معنىٰ هذه الجملة علىٰ قولين(١):

القول الأول: أن معناها: أنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان، لأن الآية نزلت في المنافقين، وهم كفار من حيث الأصل.

القول الثاني: أن معناها أنكم كفرتم بعد إيمانكم وانتقلتم إلىٰ خارج دائرة الإيمان.

يقول ابن تيمية في ترجيح القول الثاني: «قول من يقول عن مثل هذه الآيات: إنهم كفروا بعد إيمانهم بلسانهم مع كفرهم أولا بقلوبهم لا يصح، لأن الإيمان باللسان مع كفر القلب قد قارنه الكفر فلا يقال: قد كفرتم بعد إيمانكم، فإنهم لم يزالوا كافرين في نفس الأمر، وإن أريد: أنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان، فهم لم يظهروا للناس إلا لخواصهم وهم مع خواصهم، ما زالوا هكذا؛ بل لما نافقوا وحذروا أن تنزل سورة تبين ما في قلوبهم من النفاق، وتكلموا بالاستهزاء صاروا كافرين بعد إيمانهم، ولا يدل اللفظ علىٰ أنهم ما زالوا منافقين»(٢).

ويقول: «قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾، فاعترفوا واعتذروا؛ ولهذا قيل: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةًۢ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ مُجْرِمِينَ﴾، فدل علىٰ أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرا، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفر، فبين

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١١/٥٤٦)، وتفسير القرآن العظيم، السمعاني (٢/٣٢٣)، ومعالم التنزيل، البغوي (٤/٦٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٧/٢٧٢).

أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر، يكفر به صاحبه بعد إيمانه، فدل علىٰ أنه كان عندهم إيمان ضعيف، ففعلوا هذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم، ولكن لم يظنوه كفرا، وكان كفرا كفروا به، فإنهم لم يعتقدوا جوازه»[١].

النص الثاني: عن ابن عمر، ومحمد بن كعب، وزيد بن أسلم، وقتادة، دخل حديث بعضهم في بعض أنه: «قال رجل في غزوة تبوك: ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء، أرغب بطونا، ولا أكذب ألسنا، ولا أجبن عند اللقاء. يعني: رسول الله ﷺ وأصحابه القراء. فقال له عوف بن مالك: كذبت، ولكنك منافق، لأخبرن رسول الله ﷺ، فذهب عوف إلىٰ رسول الله ﷺ، ليخبره، فوجد القرآن قد سبقه، فجاء ذلك الرجل إلىٰ رسول الله ﷺ وقد ارتحل وركب ناقته، فقال: يا رسول الله إنما كنا نخوض ونلعب، ونتحدث حديث الركب، نقطع به عنا الطريق، قال ابن عمر: كأني أنظر إليه متعلقا بنسعة ناقة رسول الله ﷺ، وإن الحجارة لتنكب رجليه وهو يقول: إنما كنا نخوض ونلعب. فيقول له رسول الله ﷺ: «أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون» ما يلتفت إليه، وما يزيد عليه»[٢].

يبدو أن المؤلف نقل هذا الحديث بنصه من كلام ابن تيمية، فهو ذكر حديث أولئك النفر من الصحابة في سياق واحد، وقال: دخل حديث بعضهم في بعض[٣].

قوله: «دخل حديث بعضهم في بعض»، أي: إن الحديث المذكور هو مجموع رواياتهم للحديث.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٢٧٣).

(٢) حديث ابن عمر -وهو الذي يقارب اللفظ الذي أورده المؤلف- رواه الطبري في تفسيره (١٠/ ١٧٢)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٦/ ١٨٢٩).

(٣) انظر: الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول (١/ ٣٧).

قوله: «**أنه كان رجل في غزوة تبوك**»، لم يسم هذا الرجل، وقد يكون من المنافقين، وقد لا يكون منهم، وإنما هو من ضعفاء الإيمان.

قوله: «**ما رأينا مثل قرائنا هؤلاء**»، القراء جمع قارئ، مرادهم رسول الله ﷺ وأصحابه، لكونهم أهل الاشتغال بالقرآن والعلم.

قوله: «**أرغب بطونا**»، أي: أوسع بطونا، لكثرة رغبتهم في الأكل والشرب.

قوله: «**ولا أكذب ألسنا**»، أي: أشد الناس كذبا.

قوله: «**وأجبن عند اللقاء**»، أي: أشد خوفا وجبنا في أثناء ملاقاة الأعداء.

وقد جاء في بيان الاستهزاء الذي صدر منهم روايات أخرىٰ، منها قول قتادة: «**بينما رسول الله ﷺ في غزوته إلىٰ تبوك، وبين يديه أناس من المنافقين، فقالوا: يرجو هذا الرجل أن تفتح له قصور الشام وحصونها؟! هيهات هيهات، فأطلع الله نبيه علىٰ ذلك، فقال نبي الله ﷺ: احبسوا علي الركب. فأتاهم فقال: «قلتم كذا، وقلتم كذا. قالوا: يا نبي الله، إنما كنا نخوض ونلعب»، فأنزل الله فيهم ما تسمعون**»(١)، وروي غير ذلك.

قوله: «**فقال له عوف بن مالك: كذبت، ولكنك منافق**»، فيه أن الصحابي حكم علىٰ ذلك المستهزئ بأنه منافق، وذلك أن الاستهزاء لا يقع إلا من منافق كافر بالله ورسوله.

ولا يلزم أن يكون ذلك الرجل منافقا من حيث الأصل؛ وإنما حكم عليه بالنفاق لأجل ما صدر منه، وهو مقتضىٰ قوله تعالىٰ: «قد كفرتم بعد إيمانكم».

---

(١) رواه الطبري (١٠/ ١٧٢)، وابن أبي حاتم (٦/ ١٨٣٠).

وقد استدل بهذا القول علىٰ أنه يجوز وصف المسلم بالنفاق إذا فعل أو قال ما يدل عليه[١]، وذلك أن الصحابي لم يفرق بين قول ذلك القائل وبين حكم عينه، فحكم عليه بمجرد فعله، ولم ينكر عليه النبي ﷺ.

وهذا صحيح، ولكن لا بد من التنبيه علىٰ أنه لا يصح التساهل في وصف المسلمين بالنفاق، ولا بغيره من الأوصاف، إلا بعد التحقق من الحال في الفعل، أو القول ذاته، والتحقق من حال القائل، وأما مبادرة ذلك الصحابي، فلأن القول الذي صدر من أولئك المنافقين كان ظاهرا بينا، لا لبس فيه ولا غموض، فإن صدر من مسلم لفظ صريح بين، لا لبس فيه ولا غموض في أنه استهزاء بالله أو برسوله، فلا بأس بوصفه بالنفاق، وأما إن كان ما صدر منه ليس كذلك، فإنه لا يجوز إلا بعد التحقق من الحال.

وبعض الشراح وسع الاستدلال، فجعل الدليل دالا علىٰ إبطال قاعدة التفريق بين الفعل والفاعل، فكل من وقع في الكفر فإنا نحكم عليه بمجرد فعله، ولا ننظر في الضوابط، ولا في الشروط، ولا نفرق بين حكم الفعل وحكم الفاعل.

وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن ثمة فرقا كبيرا بين حال الاستهزاء، وبين حال الأفعال الأخرىٰ الموجبة للكفر أو الشرك من وجوه متعددة[٢].

قوله: «**لأخبرن رسول الله ﷺ**»، فيه أن هذا وما أشبهه لا يكون غيبة ولا نميمة، بل هو من النصح لله ورسوله، فينبغي التفريق بين الغيبة والنميمة، وبين النصيحة لله ورسوله، فذكر أفعال المنافقين والفساق لولاة

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد، سليمان آل الشيخ (١/ ١٢٣٥).

(٢) انظر: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، سلطان العميري (٢٦٨).

الأمور ليزجروهم، ويقيموا عليهم أحكام الشريعة؛ ليس من الغيبة والنميمة، ولكن يشترط في ذلك أن يكون بصدق وعدل.

قوله: «فوجد القرآن قد سبقه»، أي: إن الوحي قد نزل علىٰ رسول الله ﷺ يخبره بما صدر من أولئك.

قوله: «فجاء ذلك الرجل، فقال: يا رسول الله إنما كنا نخوض ونلعب، ونتحدث حديث الركب نقطع به عنا الطريق»، أي: إنا لم نقصد بما ذكرنا من كلامنا الاستخفاف والانتقاص، وإنما قصدنا به اللعب والمرح لأجل أن نقطع به الطريق ونروح عن أنفسنا.

قوله: «قال ابن عمر: كأني أنظر إليه متعلقا بنسعة ناقة رسول الله ﷺ، وإن الحجارة لتنكب رجليه، وهو يقول: إنما كنا نخوض ونلعب»، أي: إن الرجل بالغ وأكثر في الاعتذار، وبيان أنه لم يقصد الاستخفاف والانتقاص، إلىٰ درجة أنه تعلق بنسعة ناقة الرسول ﷺ، وهو خطامها الذي يوضع علىٰ صدرها، ويكرر اعتذاره، والحجارة تضرب في رجليه من شدة تعلقه بالناقة.

وهذا فيه إشارة إلىٰ أن ذلك الرجل لم يكن منافقا قبل استهزائه، ومع ذلك حكم بكفره، لكونه استهزأ، وصدر منه ما يقتضي الانتقاص.

قوله: «فيقول له رسول الله ﷺ: «أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون»، ما يلتفت إليه، وما يزيد عليه»، أي: إن الرسول ﷺ معرض عنه، لا يزيد في الجواب علىٰ كلامه إلا تكرار الآية.

❊ ❊ ❊

(٤٩)

بَابٌ

قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِي﴾ [فُصِّلَت: ٥٠]

يقصد المؤلف بهذا الباب التنبيه إلىٰ صورة من صور الشرك، وهي نسبة النعمة إلىٰ المخلوق مع الغفلة عن الله تعالىٰ، أو نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ مع اعتقاد أن المخلوق يستحقها، ففي ذلك قدر من التعالي والترفع، المنافي لحقيقة العبودية لله تعالىٰ[١].

وهذا الباب يكاد يكون متطابقا في أصل فكرته مع باب قول الله تعالىٰ: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النَّحل: ٨٣]، فهما يتعلقان بموضوع واحد، وهو نسبة النعمة إلىٰ غير الله وحكم ذلك.

وقد يقال: ثمة فرق بين البابين، فهذا الباب يتمحور حول من يرىٰ أنه إنما نال النعمة لأجل أنه يستحق نوالها، وأما الباب السابق، فهو يتمحور حول مطلق من ينسب النعمة إلىٰ غير الله تعالىٰ، فهذا الباب أخص من الباب السابق.

فقر العباد إلىٰ الله وحاجتهم إليه:

من أقوىٰ ما يزيد توحيد العبد لربه، ويزيد من خضوعه لخالقه، أن يدرك فقره واحتياجه إليه، فالمخلوق لا يمكن أن يستقل بشؤونه، ولا يمكنه أن يستغني عن ربه، فهو في حاجة دائمة إليه، بل حاجته إلىٰ ربه وصف

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ٤٨).

ذاتي له لا يفارقه، يقول ابن تيمية: «فقر المخلوق وعبوديته أمر ذاتي له لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية لكل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هي آية لخالقها وفاطرها؛ إذ لا قيام لها بدونه، وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر والاضطرار وعزوبه عن قلوبهم للاستسلام والانقياد لمن أنت إليه فقير، وهو ربك وإلهك»(١).

ويقول ابن القيم: «الفقر الحقيقي: دوام الافتقار إلىٰ الله في كل حال، وأن يشهد العبد في كل ذرة من ذراته الظاهرة والباطنة فاقة تامة إلىٰ الله تعالىٰ من كل وجه، فالفقر ذاتي للعبد. وإنما يتجدد له لشهوده ووجوده حالا، وإلا فهو حقيقة. كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية. قدس الله روحه:

والفقر لي وصف ذات لازم أبدا كما الغنىٰ أبدا وصف له ذاتي»(٢).

ويدل علىٰ هذه الحقيقة قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [فَاطِر: ١٥]، فالله تعالىٰ يذكر الناس بفقرهم إليه، حتىٰ لا يصيبهم التكبر والغفلة عن حقيقة عبوديتهم له، وحتىٰ لا يصيبهم الغرور، ويروا أن لهم فضلا عليه بعبادتهم له أو أن لهم حقا عليه في إعطائهم ما هم فيه من النعم.

فكل ما يصيب العباد من نعم الدين والدنيا فهي فضل الله ورحمته، فالله تعالىٰ هو المتفضل بكل العطايا، وهو المتكرم بجميع الخيرات، فله الفضل أولا وآخرا، وله الحمد ظاهرا وباطنا.

---

(١) قاعدة جامعة في توحيد الله (٨٨).

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (٢/ ٤١١).

ومن أراد تحقيق توحيده لربه فعليه أن يتذكر هذه الحقيقة في كل لحظة وحين، ومتىٰ ما غفل عنها المسلم الموحد، فمعنىٰ ذلك أنه غفل عن أخص وصف في المخلوق.

وإذا أراد العبد أن يقوم بشكر ربه علىٰ نعمه فعليه أن يتذكر فقره الذاتي وغنىٰ ربه عنه، وسعة مخلوقات الله تعالىٰ، وأنه ما هو إلا ذرة من الذرات الضئيلة التي لا تساوي مع مخلوقات الله العظيمة شيئا، وأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، ولا حولا ولا قوة.

ولو أن المؤلف جعل هذا الباب في حقيقة الفقر إلىٰ الله تعالىٰ أو في حقيقة الشكر له سبحانه، وذكر فيه ما يبين وجوب الافتقار إليه ووجوب شكره، وأن ذلك من أجل الأعمال وأعظمها لكان أكمل في البناء والتأصيل.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص: آيتين وحديثا:

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِى وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ [فُصِّلَت: ٥٠]، قال مجاهد: «هذا بعملي، وأنا محقوق به»، وقال ابن عباس: «يريد: من عندي».

قوله: «ولئن أذقناه»، اختلف العلماء في تحديد مرجع الضمير، فقيل: هو الإنسان، وقيل: هو الكافر بخصوصه، وهو الأقرب؛ لأن آخر الآية يدل عليه.

قوله: «**رحمة منا**»، أي: نعمة وخيرا من عندنا، وأضافها الله إلىٰ نفسه لخلقه لها.

قوله: «**من بعد ضراء مسته**»، أي: إن النعمة والخير جاءته بعد ضراء مسته، وهذا ليس تقييدا للحكم، وإنما بيان للحال، وإلا فالحكم شامل لكفران النعمة مطلقا، سواء كانت ابتداء أو بعد مس الضر.

قوله: «**ليقولن هذا لي**»، أي: أنا أستحقه، وإنما نلته لاستحقاقي له، إما لقوة عملي، أو لأن لي منزلة عالية عند الله تعالىٰ.

قوله: «**وما أظن الساعة قائمة**»، أي: إنه جمع مع كفرانه للنعم، شكه وتردده في قيام الساعة.

قوله: «**ولئن رجعت إلىٰ ربي إن لي عنده للحسنىٰ**»، أي: إن ذلك الرجل يقول: وإن قامت الساعة مع شكي فيها فإن لي عند الله مكانة عليا تليق بما أستحقه، فهو يعتقد أن له مقاما رفيعا.

والحسنىٰ قد تطلق في النصوص ويراد بها الجنة بخصوصها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾ [النَّحل: ٦٢].

قوله: «**فلننبئن الذين كفروا بما عملوا ولنذيقنهم من عذاب غليظ**»، هذا تهديد شديد من الله تعالىٰ لذلك الرجل الذي كفر النعمة، وادعىٰ أنه إنما نالها لكونه له مكانة عند الله تعالىٰ، يهدده بأنه سيعذب في الآخرة عذابا شديدا، وهو العذاب الغليظ.

ووجه الشاهد من هذه الآية أن ذلك الرجل كفر بنعمة الله، لأنه اعتقد أنه إنما نال ما نال لأمر راجع إليه، يستحق به النعمة، وليس لفضل الله عليه وعطائه له.

النص الثاني: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِيٓ﴾ [القَصَص: ٧٨]، قال قتادة: «علىٰ علم مني بوجوه المكاسب»، وقال آخرون: «علىٰ علم من الله أني له أهل»، وهذا معنىٰ قول مجاهد: «أوتيته علىٰ شرف».

هذه الآية فيها إخبار عن رجل من أشهر من كفر بنعمة الله عليه وهو قارون، فإنه ادعىٰ أن النعمة التي هو فيها إنما نالها بما عنده من علم، وقد اختلف السلف في تفسير قوله، علىٰ أقوال متعددة، بعض منها ما ذكره المؤلف.

وعلىٰ كل تلك الأقوال، فقارون قد وقع في الكفر بنعمة الله عليه؛ لأنه اعتقد أنه إنما نال ما نال لأجل أمر راجع إلىٰ ذاته، وليس إلىٰ فضل الله وعطائه له.

النص الثالث: وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن ثلاثة من بني إسرائيل: أبرص، وأقرع، وأعمىٰ، فأراد الله أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكا، فأتىٰ الأبرص، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: لون حسن، وجلد حسن، ويذهب عني الذي قد قذرني الناس به. قال: فمسحه فذهب عنه قذره، فأعطي لونا حسنا، وجلدا حسنا. قال: فأي المال أحب إليك؟ قال: الإبل أو البقر، شك إسحاق، فأعطي ناقة عشراء. وقال: بارك الله لك فيها. قال: فأتىٰ الأقرع، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: شعر حسن، ويذهب عني الذي قد قذرني الناس به، فمسحه، فذهب عنه، وأعطي شعرا حسنا. فقال: أي المال أحب إليك؟ قال: البقر أو الإبل. فأعطي بقرة حاملا. قال: بارك الله لك فيها. فأتىٰ الأعمىٰ، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: أن يرد الله إلي بصري، فأبصر به الناس، فمسحه، فرد الله إليه بصره. قال فأي المال أحب إليك؟ قال: الغنم. فأعطي شاة

والدا، فأنتج هذان، وولد هذا، فكان لهذا واد من الإبل، ولهذا واد من البقر، ولهذا واد من الغنم. قال: ثم إنه أتىٰ الأبرص في صورته وهيئته، فقال: رجل مسكين وابن سبيل قد انقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ لي اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك بالذي أعطاك اللون الحسن، والجلد الحسن والمال، بعيرا أتبلغ به في سفري. فقال: الحقوق كثيرة، فقال: كأني أعرفك؟ ألم تكن أبرص يقذرك الناس، فقيرا، فأعطاك الله ﷻ المال؟ فقال: إنما ورثت هذا المال كابرا عن كابر. فقال: إن كنت كاذبا، فصيرك الله إلىٰ ما كنت به، وأتىٰ الأقرع في صورته، فقال له مثل ما قال لهذا، ورد عليه مثل ما رد عليه هذا. فقال: إن كنت كاذبا، فصيرك الله إلىٰ ما كنت. قال: وأتىٰ الأعمىٰ في صورته، فقال: رجل مسكين وابن سبيل قد انقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ لي اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك بالذي رد عليك بصرك شاة أتبلغ بها في سفري. فقال: قد كنت أعمىٰ فرد الله إلي بصري، فخذ ما شئت، ودع ما شئت، فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله. فقال: أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضي الله عنك، وسخط علىٰ صاحبيك»(١). أخرجاه.

قوله: «ثلاثة من بني إسرائيل»، بنو إسرائيل: هم ذرية يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام.

قوله: «أبرص»، البرص: هو مرض معروف يصيب جلد الإنسان، ويغير من لونه إلىٰ البياض.

قوله: «أقرع»، هو من ليس في رأسه شعر.

---

(١) رواه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤)

قوله: «فأراد الله أن يبتليهم»، أي: يختبرهم، وهذا يدل علىٰ أن الابتلاء قد يكون بالضر، وقد يكون بالخير والنعمة.

والمراد بالإرادة هنا الإرادة الاختيارية، وهي متجددة عند أهل السنة، ولا إشكال في ذلك، فالله أراد ابتلاءهم منذ القدم، ولكن حين حان وقت ابتلائهم أراده إرادة حادثة متجددة جازمة فوقع ما أراده سبحانه.

وأما علىٰ أصول المتكلمين، فإن ذلك غير ممكن في حق الله تعالىٰ؛ لأنهم ينكرون قيام الصفات الاختيارية به سبحانه، ولأجل هذا فسروا هذا اللفظ بأن المراد به: أظهر مراده فيهم أو أن المراد: قضىٰ وقدر.

وفي رواية في البخاري: «ثم بدا لله أن يبتليهم»، وهذه الرواية فيها إشكال؛ لأن ظاهرها أن الله تصح عليه البداءة، وهي أن يظهر لله ما لم يكن يعلمه من قبل، وهذا معنىٰ باطل لا يليق به سبحانه.

وقد اختلفت مواقف الشراح من هذه الرواية، فمنهم من قرر أنها خطأ، وأن الصحيح فيها: «ثم بدأ لله أن يبتليهم»، وهو قول الخطابي والقاضي عياض، ويكون المعنىٰ: ثم ابتدأ الله ابتلاءهم، فهي من الابتداء والدخول في الأمر، وليس من البداءة وتغير العلم.

ومنهم من جعل البداءة متعلقة بالظهور وليس بالعلم، ويكون المعنىٰ: سبق في علم الله أن يبتليهم ثم أراد الله تعالىٰ أن يظهر ذلك في وقته.

ومنهم من جزم بأن هذه اللفظة غلط من الراوي، وأن اللفظ الذي جاء عن النبي ﷺ هو لفظ الإرادة وليس البداية(١).

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٦/ ٥٠٢).

قوله: «**فبعث إليهم ملكا**»، أي: إن الملك تشكل بصورة آدمي، وذهب إليهم، وهذا فيه دليل علىٰ أن بعض الملائكة يمكنه التشكل بأشكال مختلفة عن خلقته الحقيقية.

قوله: «**قذرني الناس به**»، أي: استقذروني وكرهوني من أجله.

قوله: «**فمسحه**»، هذا يدل علىٰ مبدأ السببية، ويثبت أنه ما من شيء إلا وله سبب لا بد منه.

قوله: «**ناقة عشراء**»، قيل: هي الناقة الحامل مطلقا، وقيل: هي الناقة التي بلغ حملها عشرة أشهر.

قوله: «**بارك الله لك فيها**»، يحتمل أن يكون دعاءً من الملك، ويحتمل أن يكون خبرا منه.

قوله: «**فكان لهذا واد من الإبل**»، أي: إن إبله كثر عددها حتىٰ أضحت تملأ واديا.

قوله: «**ثم إنه أتىٰ الأبرص في صورته وهيئته**»، أي: إن الملك أتىٰ الأبرص في صورة رجل أبرص، وهذا يؤكد ما سبق أن بعض الملائكة يمكنه أن يتشكل بغير خلقته.

وفيه جواز التمثيل، وهو أن يتمثل الإنسان بحال ليس هو عليها في الحقيقة، مثل أن يأتي بصورة مسكين وهو غني، وما أشبه ذلك، إذا كان فيه مصلحة، وأراد أن يختبر إنسانا بمثل هذا؛ فله ذلك(١).

قوله: «**إن كنت كاذبا، فصيرك الله إلىٰ ما كنت**»، هذا دعاء من الملك علىٰ ذلك الرجل، وفيه دليل علىٰ إباحة الدعاء المعلق، ومن أدلته قوله

---

(١) القول المفيد (٣/ ٦٧).

تعالىٰ: ﴿وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النور: ٧]، وفي دعاء الاستخارة: «**اللهم إن كنت تعلم . . .**»[١].

ووجه الشاهد من الحديث أن من الكفر بنعمة الله: الادعاء بأن الإنسان إنما نالها بما لديه من قدرة، أو بما له من استحقاق.

❊ ❊ ❊

(١) رواه البخاري (٦٣٨٢).

(٥٠)

بَابٌ

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠]

الظاهر من صنيع المؤلف في النصوص التي ذكرها أنه يقصد بهذا الباب بيان أن من الشرك المحرم تعبيد الأسماء لغير الله، وأن فعل ذلك منافٍ لكمال التوحيد.

وقرر بعض الشراح أن تعبيد الاسم لغير الله يعد شركا في الربوبية وفي الألوهية، أما الربوبية، فلأنه نسبه إلىٰ غير الله، وأما في الإلهية، فلأنه فيه نسبة خضوعه وذله لغير الله.

حكم تعبيد الأسماء لغير الله:

حكىٰ ابن حزم الإجماع علىٰ تحريم ذلك، حيث يقول: «اتفقوا علىٰ تحريم كل اسم معبد لغير الله ﷻ: كعبد العزىٰ، وعبد هبل، وعبد عمرو، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك حاشا عبد المطلب»(١).

وحين نقل الحجاوي قول ابن حزم علق عليه قائلا: «ومثله عبد النبي، وعبد الحسين، كعبد المسيح»(٢)، وهذا يدل علىٰ أنه مؤيد للاتفاق الذي نقله، ويقول البهوتي: «اتفقوا علىٰ تحريم كل اسم معبد لغير الله تعالىٰ: كعبد العزىٰ، وعبد عمرو، وعبد علي، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك، ومثله

---

(١) مراتب الإجماع (١٥٤).

(٢) الإقناع (٤١٠).

عبد النبي، وعبد الحسين، وعبد المسيح»[١]، وكذلك فعل ابن القيم.

وقد توارد كثير من العلماء علىٰ تأكيد تحريم الأسماء المعبدة لغير الله، يقول الدميري الشافعي: «لا يجوز التسمية بعبد الكعبة، وعبد العزىٰ، وعبد علي، وعبد الحسين، وقنبر، وهو عبد علي، كل هذا من مبتدعات الشيعة والرافضة»[٢].

ويدل علىٰ تحريم التعبيد لغير الله ما جاء عن يزيد بن المقدام بن شريح عن أبيه عن جده هانئ بن يزيد رضي الله عنه قال: وفد علىٰ النبي ﷺ قوم، فسمعهم يسمون رجلا: عبد الحجر، فقال له: ما اسمك؟ فقال: عبد الحجر، فقال له رسول الله ﷺ: إنما أنت عبد الله»[٣].

وقد اختلف العلماء في اسمين:

الاسم الأول: عبد النبي أو عبد الرسول:

فقد اختلف فيه الشافعية، فمنهم من قال بالكراهة، ومنهم من قال بالتحريم، وبعضهم قال بالجواز علىٰ معنىٰ أنه قصد النسبة إلىٰ خدمة النبي وليس العبودية له[٤].

وتحقق الخلاف بين الشافعية يدل علىٰ أن المسألة ليست مجمعا عليها.

---

(١) كشاف القناع (٣/ ٢٧)، وتحفة المودود (١٦٥).

(٢) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٩/ ٣٥١)، ومغني المحتاج، الشربيني (٦/ ١٤١).

(٣) رواه ابن أبي شبية (٢٦٤٢١)، والبخاري في الأدب المفرد (٨١١).

(٤) انظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج، الدميري (٩/ ٥٣١)، وتحفة الحبيب علىٰ شرح الخطيب، البجيرمي (٥/ ٢٥٦).

الاسم الثاني: عبد المطلب:

فقد نقل عن بعض العلماء أنه قال بإباحته؛ لأن النبي ﷺ افتخر بالانتساب إليه، فقال يوم حنين:

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

ونسب العلماء هذا القول إلىٰ ابن حزم لأنه قال في حكاية الاتفاق: «حاشا عبد المطلب».

ولكن هذه النسبة ليست دقيقة؛ لأن ثم احتمالا أن قوله حاشا عبد المطلب، أن الاستثناء كان من الاتفاق وليس من التحريم، ويكون معنىٰ الكلام: أجمعوا علىٰ تحريم كل الأسماء المعبدة لغير الله إلا اسم عبد المطلب فقد اختلفوا فيه، وليس في هذا تبنٍ من ابن حزم للقول بالإباحة.

وهذا القول -إباحة اسم عبد المطلب- غير صحيح، وأما افتخار النبي ﷺ باسم جده فقد بين ابن القيم وجهه، حيث يقول: «أما قوله أنا ابن عبد المطلب فهذا ليس من باب إنشاء التسمية بذلك وإنما هو باب الإخبار بالاسم الذي عُرف به المسمىٰ دون غيره، والإخبار بمثل ذلك علىٰ وجه تعريف المسمىٰ لا يحرم»(١).

ومما يدل علىٰ ذلك أن النبي ﷺ عبر بأسماء عديدة فيها تعبيد لغير الله علىٰ جهة الإخبار، وليس علىٰ جهة الإنشاء، ومن ذلك قوله ﷺ: «خير الأنصار، أو قال: خير دور الأنصار، بنو النجار، وبنو عبد الأشهل، وبنو الحارث، وبنو ساعدة»(٢).

---

(١) تحفة المودود (١٦٦).

(٢) رواه البخاري (٣٧٩٠).

يقول ابن القيم: «ولا وجه لتخصيص أبي محمد بن حزم ذلك بعبد المطلب خاصة، فقد كان الصحابة يسمون بني عبد شمس وبني عبد الدار بأسمائهم، ولا ينكر عليهم النبي ﷺ، فباب الإخبار أوسع من باب الإنشاء، فيجوز ما لا يجوز في الإنشاء»(١).

ويشكل علىٰ ذلك أن عددا من الصحابة كانت أسماؤهم معبدة لغير الله، ومنهم عبد المطلب بن ربيعة، قال ابن عبد البر: «كان علىٰ عهد رسول الله ﷺ، ولم يغير رسول الله ﷺ اسمه فيما علمت»(٢).

ولكن تعقبه ابن حجر فقال: «فيما قاله نظر، فإن الزبير بن بكار أعلم من غيره بنسب قريش وأحوالهم، ولم يذكر أن اسمه إلا المطلب»(٣).

فإن قيل: استعمل النبي ﷺ التعبيد لغير الله فقال: تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم.

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن قوله: تعس عبد الدينار، لم يرد به التسمية، وإنما أراد به الوصف والدعاء علىٰ من يعبد قلبه الدينار والدرهم، فرضي بعبوديتها عن عبودية ربه تعالىٰ وذكر الأثمان والملابس وهما جمال الباطن والظاهر(٤).

مسائل:

الأولىٰ: هل تحريم التعبيد مقتصر علىٰ الأسماء الخاصة بالله تعالىٰ أو هو شامل لكل الأسماء؟ فهل يصح أن يقال: عبد العزيز أو عبد الملك؛

(١) تحفة المودود (١٦٧).

(٢) الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣/ ١١٧).

(٣) الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ٣١٧).

(٤) انظر: تحفة المودود (١٦٧).

باعتباره عبدا لعزيز القرية أو مولىٰ للملك؟ فهل هذه المسألة تدخل في مسألة التعبيد أو في مسألة لا يقال: عبدي وأمتي، وهي علىٰ كل حال تتطلب نظرا وتحريرا.

الثانية: هل المنع من التعبيد لغير الله خاص بالبشر أم يشمل الحيوان والنبات؟

هذه المسألة تتطلب تحريرا ونظرا، وهناك نبات اسمه «عباد الشمس»، وسمىٰ بذلك، لأنه يتجه مع اتجاهات الشمس، ويدور معها، ولهذا يسمىٰ أحيانا دوار الشمس.

المسألة الثالثة: مما هو قريب من التعبيد الأسماء المضافة إلىٰ الله، مثل: عطا الله وضيف الله وجار الله ومنيع الله ووصل الله وعون الله.

والقاعدة في مثل هذه الأسماء: أنها إذا لم تتضمن معنىٰ لا يليق بالله، فلا بأس بالتسمي بها، فقد يراد بها التفاؤل مثلا، أو يراد بها شكر الله وحمده، أو يراد به الدعاء للمسمىٰ بها، فلا بأس بذلك، فالحكم علىٰ مثل هذه الأسماء مبني علىٰ معرفة المعنىٰ المقصود منها.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب آية، ونقلا عن ابن حزم، وعددا من الآثار عن بعض الصحابة والتابعين.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠].

قوله: «**فلما آتاهما**»، اختلف العلماء في مرجع الضمير علىٰ قولين:

الأول: أن مرجعه إلىٰ آدم وحواء؛ لأن سياق الكلام كان في الحديث عنهما، وقد رجح الطبري هذا القول، وعلل ترجيحه بقوله: «لإجماع الحجة من أهل التأويل علىٰ ذلك»(١).

والثاني: أن مرجعه إلىٰ الذكر والأنثىٰ من كفرة بني آدم.

وقد رجح ابن كثير هذا القول، وضعف الحديث الذي جاء في قصة آدم وحواء، ونقل القول عن الحسن البصري، وقال: «هذه أسانيد صحيحة عن الحسن، رحمه الله، أنه فسر الآية بذلك، وهو من أحسن التفاسير، وأولىٰ ما حملت عليه الآية، ولو كان هذا الحديث عنده محفوظا عن رسول الله ﷺ، لما عدل عنه هو ولا غيره، ولا سيما مع تقواه لله وورعه، فهذا يدلك علىٰ أنه موقوف علىٰ الصحابي، ويحتمل أنه تلقاه من بعض أهل الكتاب، من آمن منهم، مثل: كعب أو وهب بن منبه وغيرهما، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالىٰ إلا أننا برئنا من عهدة المرفوع»(٢).

ثم نقل الآثار التي رويت عن عدد من الصحابة والتابعين في أن المراد بها آدم حواء، ثم علق عليها قائلا: «هذه الآثار يظهر عليها -والله أعلم- أنها من آثار أهل الكتاب . . . فأما من حدث به من صحابي أو تابعي، فإنه يراه من القسم الثالث، وأما نحن فعلىٰ مذهب الحسن البصري رحمه الله، في هذا والله أعلم، وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته؛ ولهذا قال الله: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾»(٣).

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٠/ ٦٢٩).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥٢٧).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥٢٨).

وأتباع كل قول فسروا باقي ما جاء في الآيات بناء علىٰ قولهم في تحديد المراد من الآية، فمن جعلها في آدم وحواء فسر باقي الآيات علىٰ ذلك، ومن جعلها في جنس بني آدم الكفرة فسر باقي الآيات علىٰ ذلك.

قوله: «**صالحا**»، اختلف العلماء في تحديد المراد بالصلاح هنا، فقيل: أن يكون المولود غلاما لا أنثىٰ، وقيل: أن يكون المولود سويا لا مشوها، ورجح الطبري عمومه لكل ما يمكن أن يسمىٰ صلاحا(١).

قوله: «**جعلا له شركاء فيما آتاهما**»، اختلف العلماء في معنىٰ هذه الجملة بناء علىٰ اختلافهم في تحديد مرجع الضمير فيها، فمن قال: إن المراد به آدم وحواء، قالوا: معنىٰ التشريك هنا التشريك في الطاعة لا في العبادة، يعني أن آدم وحواء أطاعا الشيطان في تسمية ولدهما عبد الحارث، وليس معناه: أنهم صرفوا له العبادة من دون الله.

ومن قال: المراد به الذكر والأنثىٰ من كفرة بني آدم، جعل معنىٰ التشريك هنا: الإشراك في العبادة، وصرفها لغير الله مع أنه هو المنعم عليهم سبحانه.

قوله: «**جعلا له شركاء**»، وهذه الجملة ليست مشكلة علىٰ من جعل الآية متعلقة بجنس بني آدم الكفرة؛ لأنهم قد جعلوا الأصنام، وهي كثيرة شركاء مع الله، وأما علىٰ القول الآخر ففيها إشكال من جهة أن آدم وحواء لم يجعلا شركاء متعددين، وإنما أطاعوا إبليس، وهو فرد فكيف عبر عنه بالجمع؟ وقد أجاب الطبري عن هذا فقال: «قد دللنا فيما مضىٰ علىٰ أن العرب تخرج الخبر عن الواحد مخرج الخبر عن الجماعة إذا لم تقصد

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٠/ ٦٢٥).

واحدا بعينه ولم تسمه، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وإنما كان القائل ذلك واحدا، فأخرج الخبر مخرج الخبر عن الجماعة؛ إذ لم يقصد قصده، وذلك مستفيض في كلام العرب وأشعارها»[(١)].

قوله: «فتعالىٰ الله عما يشركون»، اختلف العلماء فيها، فمن جعلها في جنس بني آدم الكفرة، لا إشكال عنده في مرجع الضمير، وفسر الإشراك بالتشريك في العبادة، وأما من جعل الآية في آدم وحواء، فقد اختلفوا، فبعضهم جعل هذه الجملة منقطعة عن قصة آدم وحواء، وذكر أن الكلام علىٰ قصتهما انتهىٰ عند قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ ثم استأنف الكلام في الحديث عن المشركين في العبادة بقوله ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾، وهو ترجيح الطبري، وقد تعقبه ابن عطية بقوله: «وهذا تحكم لا يساعده اللفظ»[(٢)]، وذكر تخريجا آخر، حاصله أن الجمع هنا يشمل آدم وحواء وإبليس؛ لأنهم جميعا اشتركوا في الإشراك في التسمية.

النص الثاني: قال ابن حزم: اتفقوا علىٰ تحريم كل اسم معبد لغير الله، كعبد عمرو، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك، حاشا عبد المطلب»[(٣)].

لم ينقل المؤلف كلام ابن حزم بتمامه، فقد أسقط عددا من الأمثلة، وقد سبق نقله بتمامه في أول الباب.

وقول ابن حزم: «حاشا عبد المطلب»، يحتمل أوجها:

الوجه الأول: أن الاستثناء من الاتفاق، وليس من التحريم، ويكون

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٠/ ٦٣٠).
(٢) المحرر الوجيز (٦/ ١٧٥).
(٣) مراتب الإجماع (١٥٤).

المعنىٰ اتفقوا علىٰ تحريم الأسماء المعبدة لغير الله إلا اسم عبد المطلب، فلا إجماع علىٰ تحريمه، وإنما هو مختلف فيه، وممن رجح هذا الوجه حمد بن ناصر ابن معمر(١).

الوجه الثاني: أن الاستثناء من التحريم، ويكون المعنىٰ: اتفقوا علىٰ تحريم الأسماء المعبدة لغير الله إلا اسم عبد المطلب فهو مباح.

النص الثالث: وعن ابن عباس في الآية، قال: «لما تغشاها آدم حملت، فأتاهما إبليس. فقال: إني صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة لتطيعني أو لأجعلن له قرني إيل، فيخرج من بطنك فيشقه، ولأفعلن ولأفعلن، يخوفهما. سمياه عبد الحارث. فأبيا أن يطيعاه، فخرج ميتا. ثم حملت، فأتاهما، فقال مثل قوله، فأبيا أن يطيعاه، فخرج ميتا. ثم حملت فأتاهما فذكر لهما، فأدركهما حب الولد، فسمياه عبد الحارث. فذلك قوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾»(٢). رواه ابن أبي حاتم، وله بسند صحيح عن قتادة قال: «شركاء في طاعته، ولم يكن في عبادته»(٣)، وله بسند صحيح عن مجاهد في قوله: ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا﴾، قال: «أشفقا ألا يكون إنسانا»(٤)، وذكر معناه عن الحسن وسعيد وغيرهما.

انتشر هذا الخبر عن ابن عباس كثيرا، يقول ابن كثير: «قد تلقىٰ هذا الأثر عن ابن عباس جماعة من أصحابه، كمجاهد، وسعيد بن جبير،

(١) انظر: الدرر السنية (٥/ ٤١١).

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨٦٥٤)، وهذا الأثر روي مرفوعا وموقوفا علىٰ ابن عباس، أما المرفوع فهو ضعيف ومعلول من وجوه عديدة، انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٢٧٤)، وميزان الاعتدال، الذهبي (٣/ ١٧٩)، أما الموقوف فهو صحيح.

(٣) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٠/ ٦٢٥).

(٤) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨٦٤٨).

وعكرمة. ومن الطبقة الثانية: قتادة، والسدي، وغير واحد من السلف وجماعة من الخلف، ومن المفسرين من المتأخرين جماعات لا يحصون كثرة»[١].

قوله: «**لما تغشاها**»، أي: لما تدثر امرأته لقضاء حاجته منها.

قوله: «**أتاهما إبليس**»، الظاهر: أن إتيان إبليس لهما كان حقيقة؛ لأنه قال: أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة.

قوله: «**قرني إيل**»، الإيل: هو ذكر حيوان الأوعال، ولو قرنان طويلان.

قوله: «**سمياه عبد الحارث**»، ذكر ابن عباس وغيره أن إبليس إنما اختار هذا الاسم؛ لأنه كان اسمه حين كان في الملائكة[٢]، ويحتمل أن إبليس لم يختر هذا الاسم لشيء معين، وإنما كان قصده أن يطيعاه في التعبيد لغير الله بأي اسم كان.

ويؤيد هذا المعنىٰ أن اسم الحارث من الأسماء المحمودة في الشريعة، كما في قول النبي ﷺ: «أصدق الأسماء حارث وهمام»[٣].

فإن قيل: يشكل عليه أن عددا من الصحابة اسمه عبد الحارث، ومن ذلك عبد الحارث بن أنس بن الديان الحارثي، وعبد الحارث بن زيد بن صفوان الضبي[٤].

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥٢٨).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٠/ ٦٢٤).

(٣) رواه أحمد (١٩٠٣٢)، والبخاري في الأدب المفرد (٨١٤)، وصححه ابن تيمية في مجموع الفتاوىٰ (١٤/ ٢٩٥).

(٤) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٤/ ٢٣٦).

قيل: ذلك ليس مشكلا، فبعض الصحابة لم يكن مشهورا، فربما لم يعلم النبي ﷺ باسمه ولم يسمع به، وهو لم يسمع بالحكم ولم يعلم به، ومن المعلوم أن النبي ﷺ غير أسماء متعددة كانت معبدة لغير الله، ومنها اسم عبد الحارث بن زيد، فقد غيره إلىٰ عبد الله[(١)].

قوله: «فأبيا أن يطيعاه، فخرج ميتا»، فخروج الجنين ميتا ليس من تأثير الشيطان، وإنما هو امتحان من الله تعالىٰ لهما.

قول قتادة: «شركاء في الطاعة وليس في العبادة»، أي: إنهما أطاعا إبليس في أمر محرم، ولم يقع منهما صرف العبادة لغير الله تعالىٰ.

وقد حكم عدد من العلماء بضعف هذه القصة، بل بعضهم حكم عليها بالوضع، يقول ابن حزم تعليقا علىٰ من جعل الآية نازلة في شأن آدم: «فهذا تكفير لآدم عليه السلام، ومن نسب لآدم عليه السلام الشرك والكفر كفر مجردا، بلا خلاف من أحد من الأمة، ونحن ننكر علىٰ من كفر المسلمين العصاة العشارين القتالين والشرط الفاسقين، فكيف من كفر الأنبياء عليهم السلام؟! وهذا الذي نسبوه إلىٰ آدم عليه السلام من أنه سمىٰ ابنه عبد الحارث خرافة موضوعة مكذوبة، من تأليف من لا دين له ولا حياء، لم يصح سندها قط، وإنما نزلت في المشركين علىٰ ظاهرها»[(٢)].

وما ذكره ابن حزم تضمن معاني خاطئة، فإن القصة مشهورة عن عدد من أئمة السلف الكبار[(٣)]، فهي ليست من وضع من لا دين له ولا حياء،

---

(١) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٤/ ٨٥).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ٤).

(٣) مما ينبغي أن يتنبه له طالب العلم أن ثم قصصا وأخبارا منقولة عن عدد من الأنبياء كان عدد من أئمة السلف يقرونها ولا يرون فيها بأسا، ومن أشهر تلك الأخبار: قضية نظر إبرهيم عليه السلام =

ومن ذكرها من أئمة السلف بين مراده منها، وأن ما وقع من آدم شرك في الطاعة وليس شركا في العبادة، فهو لم ينسب الكفر الأكبر إلىٰ آدم، فمشكلة ابن حزم أنه فهم الكلام خطأ، ثم أخذ في التشنيع عليه.

وممن أنكر هذه القضية ابن القيم حيث يقول: «اللذان جعلا له شركاء فيما آتاهما المشركون من أولادهما، ولا يلتفت إلىٰ غير ذلك مما قيل: إن آدم وحواء كانا لا يعيش لهما ولد، فأتاهما إبليس، فقال: إن أحببتما أن يعيش لكما ولد، فسمياه عبد الحارث، ففعلا؛ فإن الله سبحانه اجتباه وهداه فلم يكن ليشرك به بعد ذلك»(١).

وعلق العثيمين علىٰ هذه القصة التي ذكرها ابن عباس، وحكم عليها بالبطلان، وذكر أوجها متعددة في إثبات كونها باطلة(٢)، وما ذكره ليس ملزما للحكم بالبطلان، ويمكن الجواب عنه. وهذا سرد أوجهه وما يمكن الجواب به عنها.

الوجه الأول: أنه ليس في ذلك خبر صحيح عن النبي ﷺ، وهذا من الأخبار التي لا تتلقىٰ إلا بالوحي، وقد قال ابن حزم عن هذه القصة: إنها رواية خرافة مكذوبة موضوعة.

= في الكواكب واعتقاد أنها ربه، وقصة يوسف وأنه هم بالوقوع علىٰ امرأة العزيز، وقصة الغرانيق، فمن يقرأ في التفاسير وغيرها يجد أن عددا من أئمة السلف لم ينكروا هذه الأخبار، بل كانوا ينقلونها علىٰ جهة الإقرار، وهي منكرة عند كثير من المتأخرين، وفائدة هذا التنبه سعة الأفق في النظر والتحليل وتحديد المناطات والحكم علىٰ المخالف، وليس هذا الموضع مجال تفصيل في إثبات ذلك، ومن أراده فليرجع إلىٰ التفاسير المسندة وآراء أصحابها كتفسير الطبري وغيره.

(١) روضة المحبين (٢٨٩).

(٢) انظر: القول المفيد (٣/ ٨٤).

الجواب: أن يقال: لا شك أن الخبر الوارد في ذلك ضعيف، وفيه علل متعددة، ولكن العبرة بما كان عليه أئمة السلف من الصحابة والتابعين في تفسير هذه الآية، فقد انتشر القول عن ابن عباس، وتبناه خلائق، حتىٰ قال ابن كثير: «قد تلقىٰ هذا الأثر عن ابن عباس جماعة من أصحابه، كمجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة. ومن الطبقة الثانية: قتادة، والسدي، وغير واحد من السلف وجماعة من الخلف، ومن المفسرين من المتأخرين جماعات لا يحصون كثرة»[١].

بل ظاهر صنيع ابن جرير الطبري أنه إجماع من المفسرين، حيث يقول: «لإجماع الحجة من أهل التأويل علىٰ ذلك»[٢].

وقول بهذه المثابة يبعد جدا أن يكون ارتجالا لا سند له، ولا يصح أن يحكم عليه بالبطلان، وأنه من وضع الدجالين والكذابين.

الوجه الثاني: أنه لو كانت هذه القصة في آدم وحواء؛ لكان حالهما إما أن يتوبا من الشرك أو يموتا عليه، فإن قلنا: ماتا عليه؛ فهذا فيه قدح شديد في الأنبياء، فمن جوز موت أحد من الأنبياء علىٰ الشرك فقد أعظم الفرية، وإن كانا تابا من الشرك؛ فلا يليق بحكمة الله وعدله ورحمته أن يذكر خطأهما، ولا يذكر توبتهما منه، فيمتنع غاية الامتناع أن يذكر الله الخطيئة من آدم وحواء وقد تابا، ولم يذكر توبتهما، والله تعالىٰ إذا ذكر خطيئة بعض أنبيائه ورسله ذكر توبتهم منها، كما في قصة آدم نفسه حين أكل من الشجرة وزوجه، وتابا من ذلك.

والجواب: إن الذين قالوا إن القصة في آدم وحواء، ذكروا أن ما وقع

(١) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥٢٨).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٠/ ٦٢٩).

منهما ليس شركا في العبادة، وإنما هو شرك في الطاعة، فهو من قبيل الذنوب والشرك الأصغر، وليس من قبيل الشرك الأكبر، يقول السمعاني: «فإن قال قائل: كيف يقول: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ وآدم كان نبيا معصوما عن الإشراك بالله؟

قيل: لم يكن هذا إشراكا في التوحيد، وإنما ذلك إشراك في الاسم، وذلك لا يقدح في التوحيد، وهو مثل تسمية الرجل ولده عبد يغوث وعبد زيد وعبد عمرو، وقول الرجل لصاحبه: أنا عبدك»[(١)].

ثم يقال: لا يسلم بأن النصوص ليس فيها إشارة إلىٰ توبة آدم من فعله، فإن كونه يتوب من أكل الشجرة، وهو ليس داخلا في دائرة الشرك، فتوبته مما هو داخل في دائرة الشرك الأصغر من باب أولىٰ، ثم يقال: ثبوت النبوة لآدم تتضمن إشارة لا بأس بها علىٰ ضرورة توبته.

الوجه الثالث: أن الأنبياء معصومون من الشرك باتفاق العلماء.

والجواب أن الشرك الذي وقع فيه آدم ليس هو الشرك الأكبر، وإنما هو الشرك الأصغر، وهو داخل في جنس الذنوب في الجملة، والإجماع إنما علىٰ العصمة من الأكبر.

الوجه الرابع: أنه ثبت في حديث الشفاعة أن الناس يأتون إلىٰ آدم يطلبون منه الشفاعة، فيعتذر بأكله من الشجرة وهو معصية، ولو وقع منه الشرك؛ لكان اعتذاره به أقوىٰ وأولىٰ وأحرىٰ.

والجواب أنه لا يلزم أن يكون سبب الاعتذار راجعا إلىٰ عظمة المعصية، وإنما يمكن أن يكون راجعا إلىٰ ظهورها وكبير أثرها، ولا شك

(١) تفسير القرآن (٢/ ٢٣٩).

أن معصية الأكل من الشجرة كانت أكثر ظهورا وأوسع أثرا، فذكرها آدم لأجل هذا المعنىٰ.

الوجه الخامس: أن في هذه القصة أن الشيطان جاء إليهما، وقال: «أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة»، وهذا لا يقوله من يريد الإغواء، وإنما يأتي بشيء يقرب قبول قوله، فإذا قال: «أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة»، فسيعلمان علم اليقين أنه عدو لهما، فلا يقبلان منه صرفا ولا عدلا.

والجواب أن ظاهر القصة أن إبليس لم يأت عن طريق الوسوسة، وإنما أتىٰ عن طريق التهديد، ولهذا قال: لأجعلن له قرني إيل، ولأفعلن ولأفعلن، وهذا تهديد، وليس إغواءً، فقوله: أنا صاحبكما الذي أخرجتكما من الجنة، ليس مشكلا، لأنه جاء في مقام التهديد، وليس في مقام الإغواء والوسوسة.

الوجه السادس: أن في قوله في هذه القصة: «لأجعلن له قرني إيل»: إما أن يصدقا أن ذلك ممكن في حقه؛ فهذا شرك في الربوبية؛ لأنه لا يقدر علىٰ ذلك إلا الله، وإما ألا يصدقا؛ فلا يمكن أن يقبلا قوله، وهما يعلمان أن ذلك غير ممكن في حقه.

والجواب أن تصديقهما له مبني علىٰ شبهة واحتمال، وهي أن تهديده صدق مرتين في حقهما، فربما ظنا أن الله أعطاه القدرة علىٰ ذلك.

الوجه السابع: قوله تعالىٰ: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، بضمير الجمع، ولو كان آدم وحواء؛ لقال: عما يشركان.

والجواب: أن أصحاب القول الآخر أجابوا عن هذا الوجه بجوابين سبق ذكرهما.

(٥١)

بَابٌ

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]

يقصد المؤلف بهذا الباب بيان صورة من صور الانحراف المنافي لتعظيم الله تعالىٰ، وهي الانحراف في أسمائه تعالىٰ، إما بالإشراك فيها، أو بتحريفها، أو بتسمية الأصنام بها.

وقد ذكر بعض الشراح أن هذا الباب متعلق بتوحيد الأسماء والصفات؛ لأن التوحيد ثلاثة أقسام كما هو معلوم.

والأظهر أنه متعلق بتوحيد الألوهية، فإنما عقده المؤلف ليبين صورة من الصور المنافية للتعظيم كما سبق بيانه.

وليس في هذا الباب مسائل تتعلق بأصل فكرته، وأكثر ما يتناوله عدد من الشراح إنما هي مسائل تتعلق بأسماء الله تعالىٰ من حيث هي، وهذا النوع من المسائل لا خصوصية له في هذا الباب.

معنىٰ الإلحاد في أسماء الله، وصوره:

الإلحاد في اللغة هو الميل[١]، وبناء عليه، فمعنىٰ الإلحاد في أسماء الله: الميل بها عما يجب لها من الإثبات والتعبد، وقد ذكر ابن القيم أن الإلحاد في أسماء الله يشمل صورا متعددة[٢]، حاصلها:

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٢٣٦).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة (١/ ٢١٧).

الصورة الأولىٰ: تسمية الأصنام بها، بحيث يشتق للأصنام أسماء من أسماء الله، كما قيل في قول من الأقوال: أن اللات مأخوذ من اسم الله، والعزىٰ مأخوذ من اسم العزيز.

الصورة الثانية: تسمية الله بما لا يليق من الأسماء، كما تسميه النصارىٰ بالآب، والفلاسفة بالعلة الفاعلة.

الصورة الثالثة: تسمية الله تعالىٰ بالأسماء التي تقتضي النقص، كتسميته بالفقير مثلا.

الصورة الرابعة: إنكار المعاني التي تتضمن أسماء الله تعالىٰ، فمن المعلوم أن أسماء الله ليست مجرد أعلام، وإنما هي أعلام وأوصاف، فلا بد من إثبات ما يتضمنه كل اسم من معان، فمن أنكر تلك المعاني فقد وقع في الإلحاد في الأسماء.

الصورة الخامسة: تشبيه المعاني التي تتضمنها أسماء الله بصفات المخلوقين.

وبقيت صورة سادسة لم يذكرها ابن القيم، وهي تسمية المخلوقين بأسماء الله تعالىٰ الخاصة به، كتسمية بعض المخلوقين بالرحمن أو القهار أو الجبار أو نحوها من الأسماء الخاصة بالله تعالىٰ.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

لم يورد المؤلف في هذا الباب إلا آية واحدة مع عدد من الآثار في تفسيرها، حيث يقول: «باب: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ذكر ابن أبي حاتم عن ابن عباس «يلحدون في أسمائه: يشركون»، وعنه: «سموا اللات من

الإله، والعزىٰ من العزيز»، وعن الأعمش: «يدخلون فيها ما ليس منها»[(١)].

قوله: «ولله الأسماء»، هذا الأسلوب يدل علىٰ الحصر؛ لأنه قدم ما حقه التأخير[(٢)]، ويكون المعنىٰ: الأسماء الحسنىٰ لا تكون إلا لله تعالىٰ، وليس معناه أن أسماء الله لا تكون إلا حسنىٰ، فهذا المعنىٰ صحيح، ولكن هذه الآية لا تدل عليه.

قوله: «الحسنىٰ»، أي: البالغة في الحسن غايته وكماله.

قوله: «فادعوه به»، هذا يشمل دعاء العبادة ودعاء المسألة، ومعنىٰ دعاء العبادة بالأسماء أن يتعبد الله بمقتضىٰ أسمائه، فإذا علم المسلم أن الله رحيم، فإنه يتطلع إلىٰ الأسباب الموجبة لرحمته سبحانه، ومعنىٰ دعاء المسألة بالأسماء: أن يقدمها بين يدي سؤاله لله تعالىٰ، فيقول: يا رحيم ارحمني، ونحو ذلك.

قوله: «وذروا»، أي: اتركوا، والمراد به التهديد والوعيد.

قوله: «يلحدون في أسمائه»، سبق بيان معنىٰ الإلحاد في الأسماء وصوره.

قوله: «عن ابن عباس . . . يشركون»، ما نقله المؤلف هنا ليس قول ابن عباس، وإنما الذي نُقل عنه أنه قال: «قوله: الذين يلحدون في أسمائه: التكذيب»[(٣)]، ولكن روي عن قتادة أنه فسر الإلحاد بالإشراك[(٤)].

---

(١) كل هذه الآثار رواها ابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦٢٣).
(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٦٤).
(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨٥٨٣).
(٤) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨٥٨٦).

وما ذكره أئمة السلف إنما هو تمثيل علىٰ الإلحاد في أسماء الله وليس حصرا له، فقد فسروا الإلحاد بالتكذيب، والإشراك، والمضاهاة، واشتقاق أسماء الأصنام منها، والإدخال فيها ما ليس منها.

❊ ❊ ❊

(٥٢)

بَابٌ

لا يقال: السلام على الله

يقصد المؤلف بهذا الباب تعزيز معنىٰ من المعاني التي يقوم عليها توحيد الله، وهو تعظيمه سبحانه، فلا يقال السلام علىٰ الله تعالىٰ، لأنه هو السلام.

ولو أن المؤلف جمع المعاني التي ذكرها في قضية تعظيم الله في باب واحد لكان ذلك أكمل في التأصيل والبناء، وأقوىٰ في الكشف عن أثر معنىٰ التعظيم في التوحيد.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

ولم يورد المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، فقال: في الصحيح عن ابن مسعود قال: «كنا إذا كنا مع رسول الله ﷺ في الصلاة قلنا: السلام علىٰ الله من عباده، السلام علىٰ فلان وفلان، فقال النبي ﷺ: لا تقولوا السلام علىٰ الله، فإن الله هو السلام»[(١)].

قوله: «في الصحيح»، أي: في الصحيحين.

قوله: «كنا إذا كنا مع رسول الله في الصلاة»، الأصل أنه يقصد صلاة الفريضة، لأنها هي التي تكون فيها الجماعة من حيث الأصل.

قوله: «قلنا: السلام علىٰ الله»، أي: يطلبون السلامة لله تعالىٰ من النقائص، فيسألون الله تعالىٰ أن يسلم نفسه من العيوب.

---

(١) رواه البخاري (٨٣٥)، ومسلم (٤٠٢).

قوله: «**السلام علىٰ فلان وفلان**»، جاء في بعض الروايات تحديد ما أبهم هنا، ففي البخاري لفظ: «السلام علىٰ جبريل وميكال»[١].

قوله: «**لا تقولوا السلام علىٰ الله**»، هذا نهي، والنهي يقتضي التحريم، وقد صرح عدد من العلماء بأن قول: السلام علىٰ الله، محرم[٢].

قوله: «**فإن الله هو السلام**»، هذا تعليل للنهي، ومعناه: أن الله تعالىٰ ليس في حاجة لأن يسلم نفسه من النقائص؛ لأنه سبحانه لا يمكن أن يتصف بها لكماله سبحانه.

ومعنىٰ اسم السلام: أي السالم من النواقص والآفات، ومنها مماثلة المخلوقين، والمسلّم لعباده من المخلوقين.

ووجه الدلالة من الحديث أن من تعظيم الله تعالىٰ ألا يعبر بالألفاظ التي توهم بأن الله تعالىٰ ناقص في كماله.

* * *

(١) رواه البخاري (٨٣١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٢١/ ١٦٢).

(٥٣)

باب

قول: اللهم اغفر لي إن شئت

يقصد المؤلف بهذا الباب بيان أن العبد في حاجة إلىٰ الله تعالىٰ وافتقار شديد إليه، فلا يصح أن يستعمل من التراكيب ما يوهم بعدم افتقاره إليه، فهذا مناف لحقيقة حاله، ولتعظيم الله تعالىٰ.

وذكر بعض الشراح أن ثم وجها آخر في هذا الباب، وهو أن تعليق الدعاء يشعر بأن ثم مكرها لله تعالىٰ في فعله، وهذا مناف لكمال ربوبيته سبحانه[١].

حكم تعليق الدعاء:

معنىٰ تعليق الدعاء: هو أن يعلق الدعاء علىٰ تحقق أمر أو انتفائه، وهو أنواع:

النوع الأول: أن يعلق الدعاء بالمشيئة، أو بوصف يدل علىٰ الاستغناء عن الله، أو إكراهه تعالىٰ، كأن يقال: اللهم اغفر لي إن شئت، وهذا النوع محرم علىٰ الصحيح من أقوال العلماء، وهو الذي جاء النص بالنهي عنه، وهو اختيار ابن عبد البر والقرافي[٢].

وذهب بعض العلماء إلىٰ أنه عمل مكروه وليس محرما، وهو اختيار القاضي عياض والنووي وابن حجر[٣]، واستدلوا بما جاء في حديث

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ١١٤).

(٢) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (١٩/ ٤٩)، والفروق، القرافي (٤/ ٢٨٥).

(٣) انظر: إكمال المعلم، القاضي عياض (٨/ ١٧٨)، وشرح صحيح مسلم، النووي (١٧/ ٧)، وفتح الباري، ابن حجر (١١/ ١٤٠).

الاستخارة ونحوه، كما سيأتي بيان وجهه.

ولكن إن ذكرت المشيئة علىٰ جهة التبرك أو نحوه وليس علىٰ جهة التقييد فلا بأس بذلك، كما سيأتي بيانه.

النوع الثاني: أن يعلق بشأن الله وكماله، كأن يقول الداعي: اللهم أعطني بما أنت له أهل، أو يقول: اللهم اغفر لي بما أنت أهل له، أو يقول: اللهم افعل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك، واللائق بعظمته وجلاله وكبريائه وذاته وربوبيته.

وقد علق القرافي علىٰ هذا النوع وحكم عليه بالتحريم فقال: «هذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله تعالىٰ كما هو أهل المغفرة في الذنوب، هو أهل للمؤاخذة عليها، ونسبة الأمرين إلىٰ جلاله تعالىٰ نسبة واحدة، وكذلك تعلق قدرته تعالىٰ وقضائه بالخيور، كنسبة تعلقها بالمكاره والشرور، وليس أحدهما أولىٰ بشأنه من الآخر عند أهل الحق، وأن له أن يفعل الأصلح لعباده، وأن لا يفعله، ونسبة الأمرين إليه تعالىٰ نسبة واحدة، وكل ذلك شأن الله تعالىٰ في ملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله؛ فمن هلك منهم فبعدله، ومن نجا فبفضله وعدله، وفضله من شأنه، ونسبتهما إليه تعالىٰ نسبة واحدة، لا يزيده الإحسان جلالا وعظمة، ولا ينقص العدل من جلاله وعظمته، بل الأمران مستويان بالنسبة إليه، وكلاهما شأنه فمن دعا بشيء من ذلك، وقال: اللهم افعل بي ما أنت أهله، فقد سأل من الله تعالىٰ أن يفعل به إما الخير، وإما الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه»[(١)].

(١) الفروق (٤/ ٢٨٦).

النوع الثالث: أن يعلق الدعاء بغير المشيئة، كأن يعلق بشرط، أو حال لا يشعر بالاستغناء عن الله، أو إكراهه سبحانه، كأن يقال: إن كنت ظالما في هذه القضية فأسأل الله أن يفعل بك كذا وكذا.

وهذا النوع من التعليق جائز، وقد سبق الاستدلال عليه بقصة الثلاثة من بني إسرائيل، فقد قال لهم الملك: «إن كنت كاذبا، فصيرك الله إلىٰ ما كنت»[(١)]، ومنه أيضا دعاء الاستخارة: «اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر ...»[(٢)]، ومنه قولهم: اللهم أحيني إن كانت الحياة خيرا لي.

فهناك فرق بين التعليق بالمشيئة وبين التعليق باختيار الله في الأمور المحتملة، مثل أن يقول المسلم: اللهم أعطني مالا إن كان المال خيرا لي، فهذا لا يدخل في التقييد بالمشيئة، وإنما هو من باب التعليق علىٰ اختيار الله تعالىٰ بحكمته وعلمه، وفي التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ يقول السعدي: «المطالب الدينية، كسؤال الرحمة والمغفرة، والمطالب الدنيوية المعينة علىٰ الدين، كسؤال العافية والرزق، وتوابع ذلك، قد أمر العبد أن يسألها من ربه طلبا ملحا جازما، وهذا الطلب عين العبودية ومحلها.

ولا يتم ذلك إلا بالطلب الجازم الذي ليس فيه تعليق بالمشيئة؛ لأنه مأمور به، وهو خير محض لا ضرر فيه، والله تعالىٰ لا يتعاظمه شيء.

وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين سؤال بعض المطالب المعينة التي لا تتحقق مصلحتها ومنفعتها، ولا يجزم أن حصولها خير للعبد. فالعبد يسأل ربه ويعلق سؤاله علىٰ اختيار ربه له أصلح الأمرين، كالدعاء المأثور: «اللهم أحيني إذا كانت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا علمت الوفاة خيرا لي»، وكدعاء الاستخارة.

---

(١) رواه البخاري (٣٤٦٤)، ومسلم (٢٩٦٤).

(٢) رواه البخاري (٦٣٨٢).

فافهم هذا الفرق اللطيف البديع بين طلب الأمور النافعة المعلوم نفعها وعدم ضررها، وأن الداعي يجزم بطلبها ولا يعلقها، وبين طلب الأمور التي لا يدري العبد عن عواقبها، ولا رجحان نفعها علىٰ ضررها، فالداعي يعلقها علىٰ اختيار ربه الذي أحاط بكل شيء علما وقدرة ورحمة ولطفا»[١].

ولا بد من التأكيد علىٰ أن الأمور الدنيوية ليست كلها محتملة، وإنما بعضها يغلب عليه الخير والنفع، فلا يشترط فيها التعليق باختيار الله، فالنجاح في الاختبارات مثلا لا يشترط أن يقول فيه المسلم: اللهم أنجحني إذا كان النجاح خيرا لي، وكذلك الربح في التجارة، أو السلامة في السفر، ونحوها من الأمور.

إشكالات ورفعها:

يشكل علىٰ المنع من تعليق الدعاء بالمشيئة إشكالان:

الإشكال الأول: ما جاء في عيادة المريض، وفيه: «طهور إن شاء الله»[٢]، وما في دعاء الفطر من الصوم، وفيه: «وثبت الأجر إن شاء الله»[٣].

والجواب عن هذا الإشكال أنه ليس دعاء، وإنما هو خبر، وعلىٰ القول بأنه دعاء فهو محمول علىٰ التبرك وليس علىٰ التقييد[٤]، ومعنىٰ ذلك أنه يتبرك بذكر الله تعالىٰ علىٰ هذا الدعاء، وليس المقصود تقييده بالمشيئة.

(١) القول السديد شرح كتاب التوحيد (١٦٤).

(٢) رواه البخاري (٣٦١٦).

(٣) رواه أبو داود (٢٣٥٧)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٣٣١٥)، وحسنه الألباني وغيره.

(٤) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/٦٠٨).

الإشكال الثاني: ما جاء في قوله تعالىٰ علىٰ لسان عيسىٰ عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، فهذا أسلوب معلق وليس فيه جزم.

وقد ذكر المفسرون أجوبة متعددة عن هذا الإشكال[١]، والأقرب أن هذا القول من عيسىٰ عليه السلام ليس دعاء، وإنما هو تفويض منه للأمر إلىٰ الله، ولهذا ناسب أن يقول في آخر الآية: فإنك أنت العزيز الحكيم.

التعليق علىٰ النصوص التي ذكرها المؤلف:

لم يذكر المؤلف إلا نصا واحدا في هذا الباب فقال: «في الصحيح عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: لا يقولن أحدكم: اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، وليعزم المسألة، فإنه لا مكره له»، ولمسلم: «وليعظم الرغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه»[٢].

قوله: «**لا يقولن أحدكم**»، هذا نهي صريح، وهو يدل علىٰ التحريم من حيث الأصل.

قوله: «**ليعزم المسألة**»، أي: ليجزم في طلبه وليحقق رغبته.

قوله: «**فإنه لا مكره له**»، أي: إن الله تعالىٰ لا يكرهه أحد علىٰ فعل يفعله.

قوله: «**فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه**»، أي: لا يكبر عليه شيء يعطيه، فكل شيء في الوجود صغير بالنسبة لعظمة الله.

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، السمعاني (٢/ ٨٣)، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي (٣/ ١٢٢).

(٢) رواه البخاري (٦٣٣٩)، ومسلم (٢٧٦٩).

وقد دلت مجموع روايات الحديث علىٰ أن العلة عن نهي تعليق الدعاء ترجع إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: أن تعليق الدعاء يشعر بأن ثم مكرها لله تعالىٰ علىٰ فعله، وهذا لا يليق بالله تعالىٰ، ووجه ذلك: أن التعليق بالمشيئة يشعر بأن السائل يكره المسؤول بسؤاله أو يضغط عليه، أو أن غير السائل يقوم بالإكراه، فاشتراط المشيئة لا يكون إلا فيمن يتصور أنه يقع عليه الإكراه، والله ليس كذلك[١].

الأمر الثاني: أن تعليق الدعاء يشعر بأن الله تعالىٰ تكبر عليه بعض الأشياء التي يعطيها، وهذا معنىٰ لا يليق بالله تعالىٰ.

وثم معنىٰ ثالث أشار إليه عدد من العلماء، وهو أن تعليق الدعاء يشعر بأن العبد مستغن عن الله تعالىٰ، وليس متعلقا بفضله سبحانه، يقول القرطبي: «إنما نهىٰ الرسول ﷺ عن هذا القول؛ لأنه يدل علىٰ فتور الرغبة، وقلة التهمم بالمطلوب، وكأن هذا القول يتضمن أن هذا المطلوب إن حصل وإلا استغنىٰ عنه»[٢].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: المنتقىٰ شرح الموطأ، الباجي (١/٣٥٦).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٧/٢٩)، وانظر: المنتقىٰ شرح الموطأ، الباجي (١/٣٥٦).

(٥٤)

باب

لا يقال: عبدي وأمتي

يقصد المؤلف بهذا الباب بيان شيء مما ينافي الأدب مع الله تعالىٰ، ويقدح في جناب التوحيد، وهو أن تضاف العبودية لغير الله تعالىٰ، فيقال: عبدي وأمتي، ولو أن المؤلف جعل عنوان الباب أوسع من تلك العبارة لكان أجود في التأصيل، فلو قال مثلا: باب النهي عن ألفاظ التذلل لغير الله، أو نحوها من الجمل لكان أوضح في الدلالة وأشمل في التقعيد.

وجملة ما ذكره المؤلف في هذا الباب ثلاثة تراكيب: **الأول**: قول عبدي وأمتي، **والثاني**: قول ربي وربك، **والثالث**: قول مولاي ومولاتي وسيدي(١).

الأول: حكم قول: عبدي وأمتي:

اختلف العلماء في حكم قول السيد لمواليه: عبدي وأمتي علىٰ أقوال متعددة، بناء علىٰ اختلاف موارد النصوص في هذه المسألة:

القول الأول: أن هذا القول محرم، واستدلوا بقوله ﷺ: «لا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي»(٢).

القول الثاني: أن هذا القول مكروه، واستدلوا بالنصوص التي فيها إطلاق لفظ التعبيد ونحوه لغير الله كما في قوله ﷺ: «**أن تلد الأمة**

---

(١) اعتمدت في المادة المتعلقة بهذه الألفاظ علىٰ كتاب: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض في الصحيحين، سليمان الدبيخي (١/ ٢١٢-٢٣٠).

(٢) رواه البخاري (٢٤١٤)، ومسلم (٢٢٤٩).

ربتها»[١]، وبحديث: «**العبد إذا نصح سيده وأحسن عبادة ربه كان له أجره مرتين**»[٢]، بأنه نهي متعلق بالآداب، فلا يدل علىٰ التحريم إلا بقرينة.

والأقرب أن هذا القول محرم، وأما النصوص التي استدل بها أصحاب القول الثاني، فالمراد بها التعريف والإخبار والوصف وليس المخاطبة بالعبودية، فإن أضيف لفظ العبد إلىٰ الغير علىٰ جهة الخبر والوصف فلا بأس، كأن يقال: هذا عبد فلان، وهذه أمة فلان.

وقد ذكر الشيخ العثيمين تفصيلا في هذه المسألة[٣]، حاصله: أن من أضاف العبد إلىٰ نفسه فقال: عبدي، فله حالان:

الأول: أن يكون بصيغة الخبر، كأن يقول: أطعمت عبدي، وكسوت أمتي، فإن قاله في غيبة العبد والأمة فلا بأس، وإن قاله في حضرة العبد والأمة، فإن ترتب عليه مفسدة تتعلق بالعبد أو السيد منع من ذلك، وإلا فلا.

الثاني: أن يكون بصيغة النداء، كأن يقول: يا عبدي هات كذا وكذا، فهذا منهي عنه.

وحاصل ما مضىٰ: أن إضافة العبودية لغير الله لا تخلو: إما أن تكون إلىٰ الغير، كأن يقال: عبد فلان، فهذا جائز، وإما أن تكون إلىٰ الذات، فهذه فيها خلاف وتفصيل كما سبق.

---

(١) رواه البخاري (٥٠)، ومسلم (٤٤٩٩).

(٢) رواه البخاري (٢٤٠٨)، ومسلم (١٥٤).

(٣) انظر: القول المفيد (٣/ ١٢١).

الثاني: حكم قول: ربي وربك:

اختلف العلماء في إطلاق لفظ الرب علىٰ السيد علىٰ أقوال، بناء علىٰ اختلاف الأدلة الواردة في المسألة:

القول الأول: أن إطلاق لفظ الرب علىٰ السيد محرم، فلا يصح أن يقال: ربي ولا ربك.

واستدل أصحاب هذا القول بقوله ﷺ: «**لا يقل أحدكم: أطعم ربك، اسق ربك، وليقل: سيدي ومولاي**»(١)، وبقوله ﷺ: «**ولا يقل العبد: ربي، ولكن ليقل: سيدي**»(٢).

القول الثاني: أن إطلاق لفظ الرب علىٰ السيد مكروه، وهو قول الجمهور، واستدلوا بالجمع بين النصوص التي فيها النهي، والنصوص التي في ظاهرها جواز الاستعمال، كما في قوله تعالىٰ عن يوسف عليه السلام: «اذكرني عند ربك»، وقول الله تعالىٰ عن يوسف: «معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي»، وقوله ﷺ: «**أن تلد الأمة ربتها**»(٣)، قالوا: فهذه النصوص تدل علىٰ أن النهي الوارد في هذا التركيب لا يراد به التحريم.

القول الثالث: التفصيل في حكم الإطلاق، فإن كان مضافا، فلا بأس، وإن كان مطلقا، فإنه لا يجوز إطلاقه، وهو اختيار ابن حجر.

القول الرابع: التفصيل في حكم الإطلاق بين الإضافة إلىٰ المكلف وإلىٰ غير المكلف، فإلىٰ المكلف محرم، كقول: ربي أو رب الغلام، وإلىٰ

---

(١) رواه البخاري (٢٤١٤)، ومسلم (٢٢٤٩).

(٢) رواه مسلم (٢٢٤٩).

(٣) رواه البخاري (٥٠)، ومسلم (٤٤٩٩).

غير المكلف جائز، كقول: رب الإبل ورب الدار، وهو اختيار الخطابي وابن تيمية[١].

والأقرب القول الرابع لقوة أدلته، وأما النصوص التي استدل بها من قال بالكراهة، فعنها أجوبة:

أما ما ذكر الله عن يوسف عليه السلام، فقد أجاب عنه العلماء بجوابين:

الجواب الأول: أن إطلاق لفظ: ربي وربك كان جائزا في ملة يوسف عليه السلام، فلا يلزم أن يكون جائزا في ملتنا[٢]، وإذا كان السجود جائزا في ملتهم، فليس غريبا أن يكون هذا اللفظ جائزا.

الجواب الثاني: أن يوسف عليه السلام إنما استعمل ذلك اللفظ بناء علىٰ ما كان متعارفا عليه في عصره، وليس تأييدا له[٣].

وأما حديث: «**حتىٰ تلد الأمة ربتها**»، فليس فيه تسمية ونداء، وإنما هو وصف عام، وهذا لا يستلزم المعنىٰ المذموم الذي نهي لأجله عن استعمال ذلك اللفظ[٤].

الثالث: حكم قول: مولاي أو مولانا:

اختلف العلماء في حكم هذه اللفظة علىٰ قولين:

القول الأول: أن استعمالها مكروه، واستدلوا بأن ذلك هو مقتضىٰ الجمع بين النصوص، فقد جاءت نصوص في النهي عنها، كما في

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٥/١١٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٥/١١٨).

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٢/١٧٩) ومشكل الآثار، الطحاوي (١/٣٣٨).

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (١/١٣٠٤).

قوله ﷺ: «**ولا يقل العبد لسيده: مولاي، فإن الله هو مولاكم**»[(١)]، وجاءت نصوص تدل علىٰ الإباحة، كما في قوله ﷺ: «**لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك، وليقل: سيدي ومولاي**»[(٢)].

وحكىٰ ابن النحاس هذا القول إجماعا، حيث يقول: «لا نعلم بين العلماء خلافا أنه لا ينبغي لأحد أن يقول لأحد من المخلوقين: مولاي، ولا يقول: عبدك ولا عبدي، وإن كان مملوكا»[(٣)]، وما ذكره غير صحيح، فقد قال كثير من العلماء بخلاف ما ذكره.

القول الثاني: أن استعمال تلك اللفظة جائز، وهو قول الجمهور، واستدلوا بالنصوص المتعددة التي جاءت في إباحتها.

وأما ما جاء من النهي عنها، فإنه أقل في الورود، ولأن لفظ المولىٰ كثير التصرف، فإنه يطلق علىٰ ستة عشر معنىٰ في اللغة، كالناصر والمالك والسيد والمنعم والحليف وغيرها، فليس متمحضا في الدلالة علىٰ المعنىٰ المكروه ولا غالبا فيه.

يقول ابن الأثير: «تكرر ذكر المولىٰ في الحديث، وهو اسم يقع علىٰ جماعة كثيرة، فهو الرب، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعتق، والناصر، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والعقيد، والصهر، والعبد، والمعتق، والمنعم عليه. وأكثرها قد جاءت في الحديث، فيضاف كل واحد إلىٰ ما يقتضيه الحديث الوارد فيه. وكل من ولي أمرا أو قام به فهو مولاه ووليه. وقد تختلف مصادر هذه الأسماء. فالولاية بالفتح، في

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤٩).

(٢) رواه البخاري (٢٤١٤)، ومسلم (٢٢٤٩).

(٣) نقله ابن مفلح في الفروع (٦/ ١١٥).

النسب والنصرة والمعتق. والولاية بالكسر، في الإمارة. والولاء، المعتق والموالاة من والىٰ القوم»[(١)].

أما رواية: «ولا يقل العبد لسيده: مولاي، فإن الله هو مولاكم»، فقد بين ابن حجر ما فيها فقال: «وأما ما أخرجه مسلم والنسائي من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة في هذا الحديث نحوه، وزاد: ولا يقل أحدكم: مولاي؛ فإن مولاكم الله، ولكن ليقل: سيدي، فقد بين مسلم الاختلاف في ذلك علىٰ الأعمش، وأن منهم من ذكر هذه الزيادة، ومنهم من حذفها، وقال عياض: حذفها أصح، وقال القرطبي: المشهور حذفها، قال: وإنما صرنا إلىٰ الترجيح للتعارض مع تعذر الجمع، وعدم العلم بالتاريخ»[(٢)]

والقول الثاني هو القول الصحيح، لقوة أدلته.

حكم قول: سيدي وسيدنا:

اختلف العلماء في إطلاق هذه الجملة علىٰ أقوال سيأتي ذكرها، والصحيح أنه يجوز إطلاقها، ومما يدل علىٰ ذلك قوله ﷺ: «**قوموا إلىٰ سيدكم**»[(٣)]، وقول عمر بن الخطاب: «أبو بكر سيدنا، وأعتق سيدنا، يعني بلالا»[(٤)]، ويدل عليه أيضا حديث الباب، فقد جاء استعمالها بصيغة الخطاب والمتكلم، والجمع والمفرد.

---

(١) النهاية في غريب الحديث (٥/ ٢٢٨).

(٢) فتح الباري (٥/ ١٨٠).

(٣) رواه البخاري (٣٠٤٣).

(٤) رواه البخاري (٣٧٥٤).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

لم يورد المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، حيث يقول: «في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك، وليقل: سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي»[1].

قوله: «لا يقل أحدكم»، هذا نهي صريح، وهو موجه إلىٰ السيد وليس إلىٰ العبد أو المولىٰ، ولا إلىٰ غير السيد.

ولأجل هذا يجوز أن يقول المسلم: هذا عبد فلان؛ لأن النهي توجه إلىٰ السيد، وليس إلىٰ المخبر عن الحال، فقد جاء في النصوص الإخبار عن هذا المعنىٰ مرارا.

قوله: «أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك»، ليس المقصود حصر الحكم في هذه الأمور، وإنما المقصود التمثيل[2]، وقد بين الخطابي علة النهي عن ذلك فقال: «إنما منع ﷺ أن يقال: أطعم ربك، اسق ربك، لأن الإنسان مربوب متعبد، بإخلاص التوحيد لله ﷻ، وترك الإشراك معه، فكره له المضاهاة بالاسم، لئلا يدخل في معنىٰ الشرك، والحر والعبد في هذا بمنزلة واحدة، فأما ما لا تعبد عليه من سائر الحيوان والجماد، فلا بأس بإطلاق هذا الاسم عليه عند الإضافة، كقولك: رب الدابة، ورب الدار، والثوب، ونحوها، ولم يمنع العبد أن يقول: سيدي، ومولاي، لأن مرجع السيادة إلىٰ معنىٰ الرئاسة علىٰ من تحت يده، والسياسة له، وحسن التدبير لأمره»[3].

---

(١) رواه البخاري (٢٤١٤)، ومسلم (٢٢٤٩).

(٢) انظر: طرح التثريب، العراقي (٦/ ٢٢٠).

(٣) أعلام الحديث (٢/ ١٢٧١).

قوله: «**وليقل: سيدي**»، الأمر هنا للإباحة وليس للوجوب.

فإن قيل: لماذا منع من قول «ربي»، وأبيح قول «سيدي»، مع أنهما متقاربان في الدلالة؟

قيل عن ذلك أجوبة:

منها: أن لفظ الرب دل علىٰ التربية، وهي إيصال الشيء إلىٰ كماله، والموصل إلىٰ الكمال ليس إلا الله[(١)].

وقيل: لأن مرجع السيادة إلىٰ معنىٰ الرئاسة علىٰ من تحت يده، والسياسة له، وحسن التدبير لأمره، ولذلك سمي الزوج سيدا[(٢)].

وقيل: إنما جاز السيد دون الرب، لأن حقيقة الربوبية مختصة بالله تعالىٰ دون السيادة، لأنها ظاهرة، فإن بعض الناس سادات علىٰ آخرين، وجاء المولىٰ لمعان بعضها لا يصح إلا علىٰ المخلوق[(٣)].

وقيل: إنما أباح أن يقول: سيدي، ولم يبح أن يقول: ربي؛ لأن الرب من أسماء الله تعالىٰ بالإجماع، فإضافته إلىٰ الإنسان تضاهي العبودية لله، بخلاف السيد، ففي كونه اسما لله تعالىٰ خلاف بين العلماء، وعلىٰ القول بأنه اسم من الأسماء، فهو ليس في الشهرة والاستعمال كلفظ الرب[(٤)].

---

(١) انظر: الكوثر الجاري علىٰ رياض أحاديث البخاري، الكوراني (٥/ ١٩٥).

(٢) انظر: أعلام الحديث، الخطابي (٣/ ١٢٧١)، والتوضيح شرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (١٦/ ٢٢٩)، وشرح مشكاة المصابيح، الطيبي (١٠/ ٣٠٨٨).

(٣) انظر: اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح، البرماوي (٨/ ٥١).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٥/ ٦)، وتيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الله (٢/ ١٣٠٥).

قوله: «ومولاي»، ذكر النووي أن المولىٰ وقع علىٰ ستة عشر معنىٰ، منها: الناصر والمالك، قال القاضي: ولأجل هذا جاز إطلاقها علىٰ غير الله تعالىٰ.

وفي رواية: «ولا يقل العبد لسيده: مولاي»، وقد اختلف العلماء في الموقف منها، هل هي محفوظة أم لا؟ ورجح عدد من العلماء أنها رواية شاذة ليست محفوظة[١].

قوله: «ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي»، هذا نهي صريح متوجه إلىٰ السيد؛ لأنه مظنة الاستطالة والتعالي علىٰ مولاه، وقد بين النبي ﷺ العلة في النهي عن ذلك، ففي صحيح مسلم: «لا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله».

قوله: «وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي»، وإنما جازت هذه الألفاظ لأنها ليست دالة علىٰ العبودية والخضوع، وإنما هي دالة علىٰ النسبة والاختصاص[٢].

* * *

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٥/ ٦).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٥/ ٧).

(٥٥)

بَابُ

لا يرد من سأل بالله

هذا الباب يندرج ضمن الأبواب التي عقدها المؤلف في بيان أن عددا من الألفاظ والأفعال تنافي تعظيم الله تعالىٰ، فهي تنافي كمال التوحيد، وتوقع في الشرك في بعض صورها، ومنها هذا الباب، فلا شك أن من تعظيم الله تعالىٰ أن يلبىٰ طلب من سأل به.

حكم السؤال بالله:

لم يتعرض كثير من الشراح لحكم السؤال بالله من حيث الأصل، كأن يقال: أسألك بالله أن تفعل كذا وكذا، أو بالله افعل كذا وكذا، أو نشدتك بالله أن تفعل كذا وكذا.

ويظهر في كلام بعض العلماء ما يدل علىٰ أنه ممنوع منها، والظاهر من النصوص الشرعية أنه يجوز، ومما يدل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النِّسَاءِ: ١]، ومعنىٰ الآية: كما تعظمون أيها الناس ربكم بألسنتكم، حتىٰ إنهم يقولون في سياق تأكيدهم للكلام: أسألك بالله وترون أن من أعطاكم عهده فأخفركموه، فقد أتىٰ عظيما، فكذلك فعظموه بطاعتكم إياه فيما أمركم، واجتنابكم ما نهاكم عنه[١]، ومما يدل علىٰ ذلك حديث الباب، ووجه الدلالة منهما أن الشريعة أقرت هذا الصنيع من الناس، ورتبت عليه أحكاما.

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٦/ ٣٤٣).

حكم جواب من سأل بالله:

اتفق العلماء علىٰ مشروعية جواب من سأل بالله؛ إلا أنهم اختلفوا في درجة مشروعيته علىٰ قولين:

القول الأول: أن ذلك واجب ورده محرم، وجعله ابن حجر الهيتمي من الكبائر(١)، واستدلوا بعدد من النصوص، ومنها ما أورده المؤلف في الباب من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سأل بالله فأعطوه**»(٢)، ومنها حديث أبي موسىٰ الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ملعون من سأل بوجه الله، وملعون من سئل بوجه الله ثم منع سائله، ما لم يسأل هجرا**»(٣)، ومنها حديث ابن عباس رضي الله عنه مرفوعا: «**ألا أخبركم بشر الناس؟ رجل يسأل بالله، ولا يعطي به**»(٤).

القول الثاني: أن ذلك مستحب، ورده مكروه، ولهذا قال النووي: «باب كراهة أن يسأل الإنسان بوجه الله ﷻ غير الجنة، وكراهة منع من سأل بالله تعالىٰ وتشفع به»(٥)، ويقول ابن قدامة: «يستحب إجابة من سأل بالله»(٦)، وقال الغزي: «العلماء حملوا هذا علىٰ الكراهة»(٧).

---

(١) انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/ ٣١٦).

(٢) رواه أبو داود (١٦٧٢)، والنسائي (٢٣٥٩)، وابن حبان في صحيحه (٣٤٠٨)، وغيرهم. وصححه النووي في رياض الصالحين (٤٧٩)، وجود إسناده ابن مفلح في الفروع (١٠/ ٤٤٣).

(٣) رواه الطبراني في الدعاء (٢١١٢)، وابن بطة في الإبانة (١٩٤).

(٤) رواه الترمذي (١٦٥٢)، والنسائي (٢٣٦١)، وصححه الألباني.

(٥) رياض الصالحين (٤٧٨).

(٦) المغني (١٣/ ٥٠٤).

(٧) البدر التمام شرح بلوغ المرام (١٠/ ٢٢٧).

والجمهور الذين ذهبوا إلىٰ الاستحباب لم يذكروا السبب الذي جعلهم يصرفون ذلك الأمر عن ظاهره، ولكن لعل ذلك راجع إلىٰ أن سؤال الغير بالله فيه كلفة وإلزام الناس بما لا يلزمهم في أصل الشريعة؛ أو لأنه يتعلق بالآداب، وكثير من الفقهاء يجعلون تعلق الأمر بالآداب دالا علىٰ الاستحباب.

وربما استدلوا بأن ثمة نصوصا فيها الدلالة علىٰ عدم تأثيم من لم يجب من سأل بالله، ومن ذلك عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يحبهم الله، وثلاثة يبغضهم الله؛ أما الذين يحبهم الله؛ فرجل سأل قوما، فسألهم بالله، ولم يسألهم بقرابة بينه وبينهم، فتخلف رجل بأعقابهم، فأعطاه سرا، لا يعلم بعطيته إلا الله ﷻ والذي أعطاه . . .»[(١)].

واتفق أصحاب القولين علىٰ أن إجابة طلب من سأل بالله تعالىٰ ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بقيود معلومة، منها: ألا يطلب ما فيه محرم، فإنه لا تشرع إجابته إلىٰ طلبه، ومنها: ألا يكون فيها ضرر نفسي أو مالي أو غيرهما علىٰ المطلوب، ومنها: ألا يكون سؤاله عاما، فإن كان عاما لجماعة كبيرة فلا تجب علىٰ أحد معين، ومنها: أن يكون المسؤول قادرا علىٰ الإجابة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

لم يورد المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، حيث يقول: «عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سأل بالله، فأعطوه، ومن دعاكم فأجيبوه، ومن صنع إليكم معروفا فكافئوه،

---

(١) رواه النسائي (٢٣٦٢).

فإن لم تجدوا ما تكافئونه، فادعوا له حتىٰ تروا أنكم قد كافأتموه»[١] رواه أبو داود والنسائي بسند صحيح.

قوله: «من استعاذ بالله، فأعيذوه»، الاستعاذة مأخوذة من العوذ، وهو طلب دفع الشر، ويكون المعنىٰ: من طلب منكم دفع الشر عنه معلقا استعاذته بالله، فأعيذوه، ودفع الشر شامل لشر المستعاذ به أو شر غيره، كأن يقول: يا فلان! بالله عليك أن تدفع عني شر فلان وإيذاءه، أو احفظني من شر فلان أو شرك أنت.

ويمكن أن يكون قوله: «بالله»، صلة استعاذ، ويكون المعنىٰ من استعاذ بالله فلا تتعرضوا له، بل أعيذوه، وادفعوا عنه الشر، كأن يقول: أعوذ بالله منك أن تفعل بي كذا وكذا[٢].

والأمر بالإعاذة هنا ليس مطلقا، وإنما هو مقيد بما ليس بمحرم، أو فيه ضرر علىٰ المستعاذ به.

قوله: «ومن سألكم بالله فأعطوه»، كأن يقول: أسألك بالله أن تعطيني كذا وكذا، وفي رواية: «**من سألكم بوجه الله فأعطوه**»[٣]، فهي صورة أخرىٰ من السؤال بالله، والسؤال هنا مطلق، يشمل الأمور الدنيوية والأمور الدينية[٤].

---

(١) رواه أبو داود (١٦٧٢)، والنسائي (٢٣٥٩)، وابن حبان في صحيحه (٣٤٠٨)، وغيرهم. وصححه النووي في رياض الصالحين (٤٧٩)، وجود إسناده ابن مفلح في الفروع (١٠/ ٤٤٣).

(٢) انظر: شرح مشكاة المصابيح، الطيبي (٥/ ١٥٦٦).

(٣) رواه أحمد (٢٢٤٨)، وأبو داود (٥١٠٨).

(٤) انظر: مصابيح التنوير علىٰ صحيح الجامع الصغير، الصنعاني (١/ ١٧٥).

والحكم في هذا الحديث ليس خاصا بالسؤال باسم الله، بل بكل أسمائه تعالىٰ وصفاته، فلو كان أسألك بالذي خلقك، أو أسألك بمن يرزق الناس، أو غيرها من الجمل، فإنها داخلة في الحكم.

وحمل بعض العلماء هذا الحديث علىٰ أنه من سألكم بشرع الله؛ أي: من سأل سؤالا يستحقه في الشرع فأعطوه، والصحيح أن الحديث شامل للنوعين معا.

والحديث فيه دليل علىٰ إباحة أن يسأل الإنسان بالله أمورا من أمور الدنيا، إذ لو كان منهيا عنه لنبه النبي ﷺ علىٰ ذلك كما سبق بيانه، وذكر الحليمي تفصيلا حاصله: أنه إن كان السائل يعلم أن المسئول إذا سأله بالله تعالىٰ، اهتز لإعطائه واغتنمه، جاز له سؤاله بالله تعالىٰ، وإن كان ممن يتلوىٰ ويتضجر، ولا يأمن أن يرد، فحرام عليه أن يسأله، وقال الصديقي معلقا علىٰ الحال الأول من كلام الحليمي: «قلت: وإن كان الأولىٰ له تركه، لما فيه من استعمال اسم الله في غرض دنيوي»[(١)].

قوله: «ومن دعاكم فأجيبوه»، الدعوة هنا مطلقة، تشمل أي دعوة سواء كانت لوليمة أو لغيرها، وهذه المسألة فيها خلاف علىٰ أقوال:

القول الأول: إجابة الدعوة واجبة مطلقا، واستدلوا بهذا الحديث ونحوه.

القول الثاني: أن إجابة دعوة الوليمة واجبة، وإجابة دعوة غيرها مستحبة، وهو قول الجمهور[(٢)]، واستدلوا بأن الوليمة جاءت فيها نصوص

---

(١) دليل الفالحين شرح رياض الصالحين (٨/ ٤٥٠).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (١٠/ ٢٧٠)، وروضة الطالبين، النووي (٥/ ٦٤٦)، وفتح الباري، ابن حجر (٩/ ٢٤٢).

متعددة تأمر بتلبيتها، كما في حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**إذا دعي أحدكم إلىٰ الوليمة فليأتها**»[(١)]، ونحوه من الأحاديث.

القول الثالث: أن إجابة الدعوة مستحبة مطلقا، وهو قول بعض المالكية والشافعية والحنابلة، وهو اختيار ابن تيمية، واستدلوا بأن قالوا: الإجابة إكرام وموالاة، أمر بها للتحاب والألفة، فلم تكن واجبة[(٢)].

والأقرب القول الثالث.

قوله: «ومن صنع إليكم معروفا فكافئوه»، هذا الحكم ليس خاصا بالمسلم، وإنما يشمل الكافر، فهو وصف عام يشمل كل من صنع إليك معروفا، والمعروف اسم جامع للخير، فهو شامل للخير الديني والخير الدنيوي.

والمراد بالمكافأة هنا المجازاة بالمثل أو بالأحسن، فمن صنع إلينا معروفا ماليا يكافأ بمال، أو بأي فعل يجازيه علىٰ معروفه، ومن صنع إلينا معروفا في إنجاز عمل، يكافأ بكل فعل يجازيه علىٰ فعله.

وإنما حثت الشريعة علىٰ المكافأة علىٰ المعروف؛ لأن ذلك من كرم النفس، ولأن فيه كسرا للذل الذي يقع علىٰ من صنع المعروف له، فإذا كافأ غيره زال ما وقع عليه من نوع الذل، فلا يكون تذلله إلا لربه ﷻ.

قوله: «فإن لم تجدوا ما تكافئونه به، فادعوا له حتىٰ تروا أنكم كافأتموه»، أي: إذا لم يستطع المرء أن يكافئ من صنع إليه معروفا فليكثر من الدعاء له، ويكثر حتىٰ يعلم أو يغلب علىٰ ظنه أنه جازاه علىٰ فعله.

---

(١) رواه البخاري (٥١٧٣).

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (١٠/ ١٩٣)، والمبدع، ابن مفلح (٧/ ١٨٠)، والتمهيد، ابن عبد البر (١/ ٢٧٣).

وجاء في بعض الأحاديث ذكر مطلق الثناء علىٰ المحسن بدل الدعاء له، فقد قال النبي ﷺ: «**من صنع إليه معروف فليجزئه، فإن لم يجد ما يجزئه فليثن عليه، فإنه إذا أثنىٰ فقد شكره، وإن كتمه فقد كفره، ومن تحلىٰ بما لم يعط، فكأنما لبس ثوبي زور**»(١).

وقوله: «**تروا**»، يحتمل أن تكون بفتح التاء، فتكون بمعنىٰ العلم، ويحتمل أن تكون بضمها، فتكون بمعنىٰ الظن.

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا التفسير ما جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «من صنع إليه معروف، فقال لفاعله: جزاك الله خيرا، فقد أبلغ في الثناء»(٢)، فظاهره أن الدعاء مرة واحدة يكفي.

قيل: علىٰ التسليم بصحة الحديث، فقد ذهب بعض العلماء إلىٰ أن هذا الحديث يدل علىٰ أن الدعاء بجزاك الله خيرا يكفي عن الكثرة، ويحقق العوض(٣)، فليس فيه أن الدعاء مرة واحدة فيه مكافأة للمعروف، ويحتمل أن يكون المراد بهذا الحديث بيان فضل الدعاء لصاحب الإحسان، وأنه يحقق له المكافأة، وليس المراد به التحديد في مرة واحدة.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد (٢١٥)، وصححه الألباني.

(٢) رواه الترمذي (٢٠٣٥)، والنسائي (١٠٠٠٨)، وابن حبان في صحيحه (٤٣١٣).

(٣) انظر: شرح المصابيح، ابن ملك (٢/ ٤٩٢).

(٥٦)

بَابُ

لا يسأل بوجه الله إلا الجنة

هذا الباب لا يختلف في مقصوده عن الباب السابق، فهو مندرج ضمن معنىٰ تعظيم الله تعالىٰ، وأن من تعظيمه سبحانه الداخل في كمال التوحيد ألا يسأل بوجهه إلا الجنة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

ولم يذكر المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، حيث يقول: «عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يسأل بوجه الله إلا الجنة»[1].

قوله: «لا يسأل»، روي بالنفي وروي بالنهي، ومدلولهما متقارب.

قوله: «بوجه الله»، أي: بصفة الله تعالىٰ التي هي الوجه، وهذا الحديث من أدلة صفة الوجه عند أهل السنة والجماعة، وقد أول كثير من المبتدعة صفة الوجه المضافة إلىٰ الله تعالىٰ بأنها ذاته، ولم يثبتوها صفة مغايرة للذات، وتفصيل الكلام حول هذه الصفة له محله المناسب له.

قوله: «لا يسأل بوجه الله إلا الجنة»، يحتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون معناه: لا تسألوا من الناس شيئا بوجه الله، مثل أن تقولوا لأحد: يا فلان! أعطني شيئا بوجه الله، أو بالله؛ فإن اسم الله تعالىٰ أعظم من أن يسأل به شيء من متاع الدنيا لأحد، بل اسألوا به

---

(١) رواه أبو داود (١٦٧١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٩٣)، وابن منده في الرد علىٰ الجهمية (٩٥)، وضعفه الألباني.

الجنة، مثل أن تقولوا: بالله، ويا ربنا نسألك الجنة بوجهك الكريم.

والأمر الثاني: أن يكون معناه: لا يسأل الله شيئا من متاع الدنيا، بل اسألوا الله الجنة ورضاه؛ فإن متاع الدنيا لا قدر له(١).

قوله: «**إلا الجنة**»، يحتمل أن المراد بها قصر الحكم علىٰ الجنة، ويحتمل أن يكون المراد التنبيه علىٰ الأمور العظيمة، فيكون المعنىٰ لا يسأل بوجه الله إلا الأمور العظيمة، ومنها الجنة وما يؤدي إليها، يقول العراقي في تقوية الاحتمال الثاني: «لعل ذكر الجنة في ذلك الحديث إنما هو للتنبيه به علىٰ الأمور العظام، ولم يرد تخصيصها بذلك، وإنما أريد النهي عن سؤال المخلوقين بذلك، وكذا عن سؤال الله تعالىٰ بوجهه في الأمور الهينة أما طلب الأمور العظام تحصيلا ودفعا فلم يتناوله نهي»(٢).

ومنه أنه لما نزل قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال رسول الله ﷺ: أعوذ بوجهك، فلما نزلت: ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بوجهك**»(٣)، ومنه حديث: «**اللهم إني أعوذ بوجهك الكريم، وكلماتك التامة، من شر ما أنت آخذ بناصيته**»(٤)، ومنه حديث: «**أنه أسري برسول الله ﷺ فرأىٰ عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار، كلما التفت رسول الله ﷺ رآه، فقال جبريل: أفلا أعلمك كلمات تقولهن، إذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه؟ فقال رسول الله ﷺ: بلىٰ. فقال جبريل: فقل: أعوذ بوجه الله الكريم**

(١) انظر: المفاتيح شرح المصابيح، المظهري (٢/٥٥٣)، وشرح مشكاة المصابيح، الطيبي (٥/١٥٦٦).

(٢) طرح التثريب شرح التقريب (٣/١١٢).

(٣) رواه البخاري (٧٤٠٦).

(٤) رواه أبو داود (٥٠٥٢)، والنسائي (٧٨٨٣).

وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء وشر ما يعرج فيها، وشر ما ذرأ في الأرض وشر ما يخرج منها، ومن فتن الليل والنهار، ومن طوارق الليل إلا طارقا يطرق بخير يا رحمن»[١].

ومنه حديث: «**اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر**»[٢]، فعلىٰ القول بصحته فإنما ذكر الفقر لأن أثره علىٰ الإيمان الموصل إلىٰ الجنة كبير[٣].

وقد حمل كثير من العلماء النهي في هذا الحديث علىٰ الكراهة، وقد بوب عليه البيهقي فقال: «باب كراهية المسألة بوجه الله ﷻ»[٤]، وبوب عليه النووي بابا فقال: «باب كراهة أن يسأل الإنسان بوجه الله ﷻ غير الجنة، وكراهة منع من سأل بالله تعالىٰ وتشفع به»[٥].

❊ ❊ ❊

(١) رواه مالك في الموطأ (٣٥٠٠).

(٢) رواه أحمد (٢٠٣٨١)، والبخاري في الأدب المفرد (٧٠١)، وأبو داود (٥٠٩٠).

(٣) انظر: فيض القدير، المناوي (١٤٨/٢).

(٤) السنن الكبرىٰ (١٩٩/٤).

(٥) رياض الصالحين (٤٧٩).

(٥٧)

بَابُ

ما جاء في اللو

في هذا الباب والبابين اللذين بعده سيتحدث المؤلف عن بعض الصور المتعلقة بالاعتراض علىٰ القدر، وهي داخلة في ضمن كمال التوحيد، فمن كماله أن يسلم الإنسان لربه وخالقه، وألا يعترض عليه في قدرته وتدبيره.

والمؤلف لم يحدد المراد من الترجمة، فلم يقل مثلا: من المحرم قول «لو»، أو نحوها من العبارات، وسبب ذلك أن استعمال «لو» له أحكام متعددة[١].

والمؤلف أدخل «أل» علىٰ «لو»، وهي لا تدخل إلا علىٰ الأسماء، و«لو» ليست اسما، وإنما أدخلها لأن المقصود باب ما جاء في هذا اللفظ[٢]، وقد استعملها عدد من العلماء قبل المؤلف.

حكم استعمال «لو»:

استعمال «لو» ليس له حكم واحد، وإنما له أحكام متعددة؛ بناء علىٰ أن لها في لغة العرب معاني مختلفة، وكل معنىٰ له حكم في الشريعة، فالعبرة إذن ليست باستعمال «لو»، وإنما العبرة بالمعنىٰ الذي استعملت فيه، **وهذا الحكم ليس خاصا بـ «لو»، وإنما هو يشمل كل الألفاظ المقاربة لها،**

---

(١) انظر: القول المفيد (٣/ ١٥١).

(٢) انظر: القول المفيد (٣/ ١٥١).

مثل «ليت»، وبناء عليه يقال: «لو» تستعمل في معانٍ متعددة، حاصلها خمسة[(١)]:

المعنىٰ الأول: الاعتراض علىٰ الشرع، وهذا ممنوع، كأن يقول: لو ما شرع الله كذا لكان كذا وكذا. علىٰ جهة الاعتراض.

المعنىٰ الثاني: الاحتجاج بالقدر أو الاعتراض عليه، وهذا ممنوع، كأن يقول: لو ما قدر الله علي كذا لما وقعت فيه، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ وَقَعَدُواْ لَوۡ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُواْۗ قُلۡ فَٱدۡرَءُواْ عَنۡ أَنفُسِكُمُ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٨].

المعنىٰ الثالث: التمني، وهذا حسب المتمنىٰ، فإن كان خيرا، فاستعمال «لو» جائز، وإن كان شرا، فهو محرم، كأن يقول: لو أن عندي مالا فأنفقه في سبيل الله. ومنه قول النبي ﷺ في قصة الأربعة نفر، فقال أحدهم: «لو أن عندي مالا لعملت بعمل فلان»[(٢)]، فهذا تمنٍ من هذا الرجل.

المعنىٰ الرابع: الندم، كأن يقول: لو أني ما خرجت من بيتي لما حصل لي كذا وكذا، ومنه قوله ﷺ: «احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا، لكان كذا، فإن «لو» تفتح عمل الشيطان»[(٣)].

---

(١) انظر: القول المفيد (٣/ ١٥١).

(٢) رواه أحمد (١٨٠٣١)، والترمذي (٢٣٢٥)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) رواه مسلم (٢٦٦٤).

ونبه عدد من العلماء علىٰ أن استعمال «لو» علىٰ الجهة المذمومة فيها منهي عنه نهي تنزيه لا تحريم، يقول القاضي عياض: «الذي عندي في هذا الحديث المتقدم أن النهىٰ فيه علىٰ وجهه عموما لكن علىٰ طريق الندب والتنزيه، ويدل عليه قوله: «فإن لو تفتح عمل الشيطان»، أي: تلقي في القلب معارضة القدر وتشوش به تشويش الشيطان»(١)، ويقول النووي بعد أن نقل كلام القاضي عياض: «الظاهر أن النهي إنما هو عن إطلاق ذلك فيما لا فائدة فيه فيكون نهي تنزيه لا تحريم»(٢).

المعنىٰ الخامس: الخبر المحض، كأن يقول: لو أتيتني في داري أكرمتك، ومنها ما يستعمل في العلوم والمعارف والحجج، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومنه قوله ﷺ: «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت**»(٣).

وقد نبه عدد من العلماء علىٰ أن استعمال «لو» ليس له حكم واحد، وإنما أحكام متعددة، يقول الطحاوي: «بان لنا معنىٰ «لو» المحذر منها في هذا الحديث بعد وقوفنا علىٰ أن «لو» ليست مكروهة في كل الأشياء؛ إذ كان الله قد ذكر في كتابه إباحتها في شيء ذكرها فيه، وهو قوله لنبيه فيما ذكر من جوابه لمن سأله عن الساعة: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، إذ قد كان رسوله ذكرها فيما ذكرها فيه»(٤)، ويقول القرطبي: «النهي عن إطلاقها إنما هو فيما إذا أطلقت في

---

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٨/ ١٥٨).
(٢) شرح صحيح مسلم (١٦/ ٢١٦).
(٣) رواه البخاري (١٧٨٥).
(٤) شرح مشكل الآثار (١/ ٢٣٨).

معارضة القدر، أو مع اعتقاد أن ذلك المانع لو ارتفع لوقع خلاف المقدور، فأما لو أخبر بالمانع علىٰ جهة أن تتعلق به فائدة في المستقبل، فلا يختلف في جواز إطلاقه؛ إذ ليس في ذلك فتح لعمل الشيطان، ولا شيء يفضي إلىٰ ممنوع، ولا حرام»(١).

وذكر ابن تيمية أن «لو» تستعمل علىٰ وجهين: **الأول**: علىٰ وجه الحزن علىٰ الماضي، أو الجزع من المستقبل، فهذا محرم، **والثاني**: أن تستعمل لبيان العلم، أو تمني الخير، فهذا جائز(٢).

وذكر القاضي عياض تقسيما لبعض العلماء في استعمال «لو»، ونقده، واستدل علىٰ إبطاله، فقال: «قال بعض العلماء: هذا النهي إنما هو لمن قاله معتقدا ذلك حتما، وأنه لو فعل ذلك لم تصبه قطعا، فأما من رد ذلك إلىٰ مشيئة الله تعالىٰ بأنه لن يصيبه إلا ما شاء الله، فليس من هذا، واستدل بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الغار: «لو أن أحدهم رفع رأسه لرآنا».

وهذا لا حجة فيه؛ لأنه إنما أخبر عن مستقبل، وليس فيه دعوىٰ لرد قدر بعد وقوعه، قال: وكذا جميع ما ذكره البخاري في «باب ما يجوز من اللو»، كحديث: «**لولا حدثان عهد قومك بالكفر، لأتممت البيت علىٰ قواعد إبراهيم**» . . . وشبه ذلك فكله مستقبل لا اعتراض فيه علىٰ قدر، فلا كراهة فيه؛ لأنه إنما أخبر عن اعتقاده فيما كان يفعل لولا المانع، وعما هو في قدرته، فأما ما ذهب فليس في قدرته»(٣).

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٦٨٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ٣٤٧).

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٨/ ١٥٧).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص: آيتين وحديثا.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤].

قوله: «**يقولون**»، أي: المنافقون؛ لأن سياق الآية في الحديث عنهم.

قوله: «**لو كان لنا من الأمر شيء**»، هذا اعتراض منهم علىٰ القدر وعلىٰ الشرع، فإنهم قالوا هذا في سياق إنكارهم علىٰ القتل الذي وقع في أحد، وكان رأيهم ألا يخرج إلىٰ المشركين.

قوله: «**قتلنا ها هنا**»، أي: في أحد، والمراد قتل بعضهم، وليس كلهم، إذ المقتول لا يتكلم.

ووجه الشاهد من الآية: أن هؤلاء المنافقين استعلموا «لو» في سياق الاعتراض علىٰ القدر والشرع، فجاء النص بذمهم.

النص الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُواْ﴾ [آل عمران: ١٦٨].

قوله: «**الذين قالوا**»، أي: المنافقون؛ لأن سياق الآية في الحديث عنهم.

قوله: «**لإخوانهم**»، أي: لمن شاكلهم في النفاق والانحراف، والأخ يطلق علىٰ ذلك عند العرب.

قوله: «**وقعدوا**»، أي: قعدوا عن المشاركة في الحرب.

قوله: «**لو أطاعونا ما قتلوا**»، هذا القول منهم علىٰ جهة الاعتراض علىٰ القدر، ولهذا ذكره الله في سياق ذمهم.

ووجه الشاهد من هذه الآية لا يختلف عن وجهه في الآية السابقة.

النص الثالث: عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجزن، وإن أصابك شيء، فلا تقل: لو أني فعلت كذا، لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن «لو» تفتح عمل الشيطان»[(١)].

قوله: «احرص علىٰ ما ينفعك»، هذا أمر بفعل الأسباب، وبذلها علىٰ الوجه الشرعي، والمراد بالحرص: بذل الجهد واستفراغ الوسع.

قوله: «علىٰ ما ينفعك»، يشمل كل ما ينفع الإنسان، سواء كان نفعا دينيا أو دنيويا.

قوله: «واستعن بالله»، هذا تذكير للمسلم بالاعتماد علىٰ الله تعالىٰ، فإنه يجب عليه مع بذل الوسع في العمل بالأسباب ألا يغفل عن الاستعانة بربه، يقول ابن القيم: «لما كان حرص الإنسان وفعله إنما هو بمعونة الله ومشيئته وتوفيقه أمره أن يستعين به ليجتمع له مقام: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، فإن حرصه علىٰ ما ينفعه عبادة لله ولا تتم إلا بمعونته، فأمره بأن يعبده وأن يستعين به»[(٢)].

وقد جاء طلب الإعانة من الله تعالىٰ في نصوص كثيرة، وفي أنواع من الدعاء، ليكون المسلم دائم التعلق بالله دائم الاستحضار لفقره إلىٰ خالقه.

قوله: «ولا تعجزن»، المراد بالعجز هنا ما ينافي الحرص، وهو التفريط في بذل الوسع والطاقة، وليس المراد به عدم القدرة، ومنه قول

(١) رواه مسلم (٢٦٦٤)، وغيره.

(٢) شفاء العليل (١/ ١٩).

النبي ﷺ: «والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنىٰ علىٰ الله الأماني»[١]، ومنه ما روي من قول عمر بن الخطاب: «اللهم إني أعوذ بك من عجز الثقة وجلد الفاجر»، ولهذا يقول ابن تيمية: «ليس المراد بالعجز في كلام النبي ﷺ ما يضاد القدرة، فإن من لا قدرة له بحال لا يلام»[٢].

قوله: «فإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا، لكان كذا وكذا»، هذا نهي للمسلم عن الجزع والاعتراض علىٰ القدر، وليس نهيا عن استعمال «لو» من حيث الأصل كما سبق بيانه.

قوله: «فإن «لو» تفتح عمل الشيطان»، أي: إن «لو» التي تقال علىٰ جهة الاعتراض علىٰ القدر، أو علىٰ جهة الحزن أو الندم تفتح عمل الشيطان، فالحكم متعلق بحالة معينة، وليس حكما علىٰ «لو» في كل استعمالاتها كما سبق بيانه.

وأما وجه الشاهد من الحديث: فهو أنه تضمن النهي الصريح عن استعمال «لو»، والحكم عليها بأنها تفتح عمل الشيطان، فلا يليق بالمسلم أن يقولها.

❊ ❊ ❊

(١) رواه أحمد (١٧١٢٣)، والترمذي (٢٤٥٩).

(٢) جامع الرسائل (٢/ ١٣٦).

(٥٨)

بَابُ

النهي عن سب الريح

هذا الباب متفق في أصل فكرته مع باب ما جاء في النهي عن سب الدهر؛ فالعلة واحدة فيهما، وإنما أورده المؤلف في كتاب التوحيد؛ لأن سب الريح فيه اعتراض علىٰ الله تعالىٰ، وهذا ينافي كمال تعظيمه وتوحيده.

قوله: «**النهي**»، لم يبين المؤلف المراد بالنهي هنا، هل هو نهي تحريم أو نهي تنزيه، والظاهر أنه نهي تحريم.

قوله: «**عن سب**»، سبق معنىٰ السب وبيان ضابطه.

قوله: «**الريح**»، هي الهواء الذي يصرفه الله في الكون، وهو أنواع: قد يكون قويا، وقد يكون ضعيفا، وقد يكون نافعا، وقد يكون ضارا.

وقد أشار بعض العلماء إلىٰ أن القرآن يفرق في الاستعمال بين لفظ الريح والرياح، يقول الراغب الأصفهاني: «عامة المواضع التي ذكر الله تعالىٰ فيها إرسال الريح بلفظ الواحد، فعبارة عن العذاب، وكل موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرحمة»(١).

ولكن ما ذكره الراغب ليس علىٰ إطلاقه في الريح، فقد جاء استعمال الريح في الخير، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [سَبَإٍ: ١٢].

---

(١) المفردات في غريب القرآن (٣٧٠).

حكم سب الريح:

حكم سب الريح لا يختلف عن حكم سب الدهر، وقد سبق أن سب الدهر له حالتان، وبناء عليه فسب الريح له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يسب الريح علىٰ أنها هي الفاعل، كأن يعتقد بسببه الريح أن الريح هي التي تقلب الأمور إلىٰ الخير والشر، فهذا شرك أكبر لأنه اعتقد أن مع الله خالقا؛ لكونه نسب الحوادث إلىٰ غير الله، وكل من اعتقد أن مع الله خالقا فقد وقع في الشرك الأكبر.

الحالة الثانية: أن يسب الريح لا لاعتقاده أنها هي الفاعل، بل يعتقد أن الله هو الفاعل، لكن يسبها لأنها سبب في الحصول؛ فهذا محرم، لأن حقيقة سبه تعود إلىٰ الله سبحانه؛ لأن الله تعالىٰ هو الذي يصرف الريح، ويكون فيها ما أراد من خير أو شر، فليست الريح فاعلا، وليس هذا السب كفرا؛ لأنه لم يسب الله تعالىٰ مباشرة.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

وقد أورد المؤلف في هذا الباب حديثا واحدا، حيث يقول: «عن أبي بن كعب ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تسبوا الريح، فإذا رأيتم ما تكرهون، فقولوا: اللهم إنا نسألك خير هذه الريح وخير ما فيها وخير ما أمرت به، ونعوذ بك من شر هذه الريح وشر ما فيها وشر ما أمرت به»[(١)] صححه الترمذي.

قوله: «لا تسبوا الريح»، أي: لا تشتموها ولا تذموها، وسبب ذلك أنه لا اختيار لها ولا تدبير، وإنما هي مأمورة من ربها وخالقها، وجاء في

(١) رواه أحمد (٧٤١٣)، والترمذي (٢٢٥٢)، والنسائي (١٠٨٧٧).

بعض الروايات تعليل ذلك وفيها: «الريح من روح الله، تأتي بالرحمة وبالعذاب، فلا تسبوها»[١].

قوله: «**فإذا رأيتم ما تكرهون**»، الكراهة هنا مطلقة، فتشمل قوة حرها، أو شدة بردها، أو قوة هبوبها، أو غير ذلك.

قوله: «**اللهم إنا نسألك من خير هذه الريح**»، في هذا الحديث نسبة الخير إلىٰ الريح، وهي نسبة سبب ظاهر، وليس نسبة استقلال في التأثير، ونسبة الأحداث خيرها وشرها إلىٰ الأسباب الظاهرة لا بأس به، وقد سبق ذكر ذلك.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «**كان النبي ﷺ إذا عصفت الريح قال: اللهم، إني أسألك خيرها، وخير ما فيها، وخير ما أرسلت به، وأعوذ بك من شرها، وشر ما فيها، وشر ما أرسلت به**»[٢].

وفي هذه الأحاديث إرشاد للناس إلىٰ الطريقة الصحيحة في التعامل مع الريح عند هبوبها، فيستعيذ الإنسان من شرها، ويدعو الله بما ورد.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه أحمد (٧٦٣١) وأبو داود (٥٠٩٧)، والبخاري في الأدب المفرد (٧٢٠).
(٢) رواه مسلم (٨٩٩).

(٥٩)

باب

قوله تعالى: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]

هذا الباب داخل في دائرة التنبيه علىٰ ضرورة تعظيم الله تعالىٰ، فإن حسن الظن به من تعظيمه، وسوء الظن به سبحانه من قلة تعظيمه، فمن واجبات التوحيد ومكملاته أن يحسن العبد الظن بربه ﷻ؛ لأن حسن الظن به مبني علىٰ العلم بكمال رحمته وجوده وعطائه[١].

وقد سبق الحديث عن معنىٰ حسن الظن بالله ووجوبه، ومعنىٰ سوء الظن بالله وحرمته، وكونه كبيرة من كبائر الذنوب، والفرق بينه وبين اليأس من روح الله، فلا داعي لإعادته هنا.

وينبه هنا علىٰ أن سوء الظن بالله تعالىٰ علىٰ مراتب:

المرتبة الأولىٰ: أن يكون كفرا أكبر، وضابطه: أن يتضمن القدح في أصل كمال الله، أو نسبة النقص إلىٰ تدبيره وحكمته، كما هو الظن الواقع من المنافقين والمشركين.

المرتبة الثانية: أن يكون كبيرة من الكبائر، وضابطه: أن يتضمن الغفلة عن كمال الله في صفاته، وتدبيره مع الإيمان به، والإقرار بثبوت كماله، كما هو الظن الواقع من بعض المسلمين.

ولو أن المؤلف ذكر النصوص التي فيها تقوية حسن الظن بالله،

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد (٢/ ١٣٤٧).

وتقوية الإيمان برحمته ورجائه وجوده لكان أكمل في التأصيل والبناء من الاقتصار علىٰ بيان حال من ساء ظنه بالله تعالىٰ، فلا شك أن بيان خطر سوء الظن بالله يقوي حسن الظن، ولكن تقويته من خلال ذكر أسبابه الموجبة له أكمل وأقعد.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب.

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص: آيتين وكلاما طويلا لابن القيم.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ ظَنَّ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

قوله: «يظنون بالله»، أي: المنافقون؛ لأن السياق كان في الحديث عنهم، ومعنىٰ الظن هنا: الاعتقاد والتيقن.

قوله: «غير الحق»، أي: ظنا منافيا لمقتضيات كمال الله تعالىٰ وجوده وكرمه، فكان باطلا.

قوله: «ظن الجاهلية»، الجاهلية هي الحالة التي كانت عليها العرب قبل الإسلام، ومعنىٰ الكلام: أن المنافقين يظنون بالله تعالىٰ الظن الذي كان أهل الجاهلية يظنونه فيه سبحانه، وهو ظن باطل منافٍ للحق.

وقد سبق أن القرآن قد أضاف أربعة أمور إلىٰ الجاهلية: الظن والحكم والتبرج والحمية.

قوله: «يقولون هل لنا من الأمر من شيء»، هذا تفسير لظن الجاهلية الباطل الذي ظنوه في الله تعالىٰ، وهو في حقيقته الاعتراض علىٰ القدر والتسخط علىٰ تدبير الله تعالىٰ للكون.

قوله: «قل إن الأمر كله لله»، أمر الله تعالىٰ نبيه ﷺ أن يبين لهم بأن ما صدر منهم أمر باطل منافٍ لملكوت الله وجبروته، فكل شيء بيده سبحانه، فلا مسوغ للتسخط والاعتراض.

النص الثاني: ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ﴾ [الفَتْح: ٦].

هذه الآية تتحدث عن المنافقين والمشركين، وبينت أنهم يظنون بالله ظن السوء، وهو الظن الباطل الذي كان أهل الجاهلية يعتقدونه في الله تعالىٰ، وحاصله: الاعتراض علىٰ قدر الله وتدبيره، واتهامه سبحانه في حكمه؛ فهؤلاء عليهم دائرة السوء، أي: إن السوء محيط بهم، وسيدور عليهم وينزل بهم.

ووجه الشاهد من هذه الآية والتي قبلها أن ظن السوء بالله تعالىٰ من صفات المشركين والمنافقين، فلا يليق بمسلم أن يقع فيه، فإنه منافٍ لكمال تعظيم الله وتوحيده.

النص الثالث: قال ابن القيم: «فُسّر هذا الظن بأنه سبحانه لا ينصر رسوله، وأن أمره سيضمحل، وفُسر أن ما أصابهم لم يكن بقدر الله وحكمته، ففسر بإنكار الحكمة، وإنكار القدر، وإنكار أن يتم أمر رسوله، وأن يظهره علىٰ الدين كله، وهذا هو ظن السوء الذي ظن المنافقون والمشركون في سورة الفتح، وإنما كان هذا ظن السوء، لأنه ظن غير ما يليق به سبحانه، وما يليق بحكمته وحمده ووعده الصادق، فمن ظن أنه يديل الباطل علىٰ الحق إدالة مستقرة يضمحل معها الحق، أو أنكر أن يكون ما جرىٰ بقضائه وقدره، أو أنكر أن يكون قدره لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد، بل زعم أن ذلك لمشيئة مجردة؛ فـ ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾، وأكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم وفيما

يفعله بغيرهم، فقلّ من يسلم من ذلك إلا من عرف الله وأسماءه وصفاته، وهو موجب حكمته وحمده، فليعتن اللبيب الناصح لنفسه بهذا، وليتب إلىٰ الله تعالىٰ ويستغفره من ظنه بربه ظن السوء، ولو فتشت من فتشت لرأيت عنده تعنتا علىٰ القدر، وملامة له، يقول: إنه كان ينبغي أن يكون كذا وكذا فمستقل ومستكثر، وفتش نفسك هل أنت سالم؟

فإن تنج منها تنج من ذي عظيمة وإلا فإني لا إخالك ناجيا»[1].

قوله: «**فسر هذا الظن**»، يقصد ظن الجاهلية الذي ظنه المنافقون.

قوله: «**وهذا ظن السوء الذي ظنه المنافقون والمشركون في سورة الفتح**»، يقصد أن ظن الجاهلية المذكور في سورة آل عمران هو نفسه ظن السوء الذي ذكر في سورة الفتح.

قوله: «**فمن ظن أنه يديل الباطل**»، أي: ينصر ويقوي الباطل علىٰ الحق.

قوله: «**بل زعم أن ذلك لمشيئة مجردة**»، يشير بذلك إلىٰ نفاة الحكمة والتعليل من أتباع المدرسة الأشعرية وغيرها.

قوله: «**وأكثر الناس يظنون ظن السوء فيما يختص بهم، وفيما يفعله بغيرهم**»، هذه إشارة من ابن القيم إلىٰ كثرة صور سوء الظن بالله تعالىٰ، وقد أوضحها في بعض كلامه فقال: «فمن قنط من رحمته وأيس من روحه، فقد ظن به ظن السوء، ومن جوز عليه أن يعذب أولياءه مع إحسانهم وإخلاصهم، ويسوي بينهم وبين أعدائه، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أن يترك خلقه سدىٰ معطلين عن الأمر والنهي، ولا يرسل

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٢٢٨).

إليهم رسله، ولا ينزل عليهم كتبه، بل يتركهم هملا كالأنعام، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن أنه لن يجمع عبيده بعد موتهم للثواب والعقاب، في دار يجازي المحسن فيها بإحسانه، والمسيء بإساءته، ويبين لخلقه حقيقة ما اختلفوا فيه، ويظهر للعالمين كلهم صدقه وصدق رسله، وأن أعداءه كانوا هم الكاذبين، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن أنه يضيع عليه عمله الصالح الذي عمله خالصا لوجهه الكريم علىٰ امتثال أمره، ويبطله عليه بلا سبب من العبد، أو أنه يعاقبه بما لا صنع فيه، ولا اختيار له، ولا قدرة، ولا إرادة في حصوله، بل يعاقبه علىٰ فعله هو سبحانه به، أو ظن به أنه يجوز عليه أن يؤيد أعداءه الكاذبين عليه بالمعجزات التي يؤيد بها أنبياءه ورسله، ويجريها علىٰ أيديهم يضلون بها عباده، وأنه يحسن منه كل شيء حتىٰ تعذيب من أفنىٰ عمره في طاعته فيخلده في الجحيم أسفل السافلين، وينعم من استنفد عمره في عداوته وعداوة رسله ودينه، فيرفعه إلىٰ أعلىٰ عليين، وكلا الأمرين عنده في الحسن سواء، ولا يعرف امتناع أحدهما ووقوع الآخر إلا بخبر صادق، وإلا فالعقل لا يقضي بقبح أحدهما وحسن الآخر، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أنه أخبر عن نفسه وصفاته وأفعاله بما ظاهره باطل وتشبيه وتمثيل، وترك الحق لم يخبر به، وإنما رمز إليه رموزا بعيدة، وأشار إليه إشارات ملغزة لم يصرح به، وصرح دائما بالتشبيه والتمثيل والباطل، وأراد من خلقه أن يتعبوا أذهانهم وقواهم وأفكارهم في تحريف كلامه عن مواضعه، وتأويله علىٰ غير تأويله، ويتطلبوا له وجوه الاحتمالات المستكرهة، والتأويلات التي هي بالألغاز والأحاجي أشبه منها بالكشف

والبيان، وأحالهم في معرفة أسمائه وصفاته علىٰ عقولهم وآرائهم لا علىٰ كتابه، بل أراد منهم ألا يحملوا كلامه علىٰ ما يعرفون من خطابهم ولغتهم، مع قدرته علىٰ أن يصرح لهم بالحق الذي ينبغي التصريح به، ويريحهم من الألفاظ التي توقعهم في اعتقاد الباطل، فلم يفعل بل سلك بهم خلاف طريق الهدىٰ والبيان، فقد ظن به ظن السوء . . .

ومن ظن به أن يكون في ملكه ما لا يشاء، ولا يقدر علىٰ إيجاده وتكوينه، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أنه كان معطلا من الأزل إلىٰ الأبد عن أن يفعل، ولا يوصف حينئذ بالقدرة علىٰ الفعل، ثم صار قادرا عليه بعد أن لم يكن قادرا، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أنه لا يسمع ولا يبصر، ولا يعلم الموجودات، ولا عدد السماوات والأرض ولا النجوم ولا بني آدم وحركاتهم وأفعالهم، ولا يعلم شيئا من الموجودات في الأعيان، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن أنه لا سمع له ولا بصر، ولا علم له ولا إرادة، ولا كلام يقول به، وأنه لم يكلم أحدا من الخلق، ولا يتكلم أبدا، ولا قال ولا يقول، ولا له أمر ولا نهي يقوم به، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أنه فوق سماواته علىٰ عرشه بائنا من خلقه، وأن نسبة ذاته تعالىٰ إلىٰ عرشه كنسبتها إلىٰ أسفل السافلين، وإلىٰ الأمكنة التي يرغب عن ذكرها، وأنه أسفل كما أنه أعلىٰ، فقد ظن به أقبح الظن وأسوأه.

ومن ظن به أنه ليس يحب الكفر والفسوق والعصيان، ويحب الفساد كما يحب الإيمان والبر والطاعة والإصلاح، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن به أنه لا يحب ولا يرضىٰ، ولا يغضب ولا يسخط، ولا يوالي ولا يعادي، ولا يقرب من أحد من خلقه، ولا يقرب منه أحد، وأن ذوات الشياطين في القرب من ذاته، كذوات الملائكة المقربين وأوليائه المفلحين، فقد ظن به ظن السوء.

ومن ظن أنه يسوي بين المتضادين، أو يفرق بين المتساويين من كل وجه، أو يحبط طاعات العمر المديد الخالصة الصواب بكبيرة واحدة تكون بعدها، فيخلد فاعل تلك الطاعات في النار أبد الآبدين بتلك الكبيرة، ويحبط بها جميع طاعاته، ويخلده في العذاب كما يخلد من لا يؤمن به طرفة عين، وقد استنفد ساعات عمره في مساخطه ومعاداة رسله ودينه، فقد ظن به ظن السوء.

وبالجملة فمن ظن به خلاف ما وصف به نفسه ووصفه به رسله، أو عطل حقائق ما وصف به نفسه، ووصفته به رسله، فقد ظن به ظن السوء»[١]، ثم سرد جملة كبيرة من البدع التي وقع فيها كثير من الناس.

❊ ❊ ❊

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٢٠٦).

(٦٠)

بَابُ

ما جاء في منكري القدر

قصد المؤلف بهذا الباب بيان ما جاء في منكري القدر من الوعيد، وبيان أن إنكار القدر منافٍ لتوحيد الله في ربوبيته وألوهية، ولأجل هذا نبه المؤلف علىٰ حكم إنكاره وخطره علىٰ التوحيد.

وذكر بعض الشراح أن الإيمان بالقدر له تعلق بأنواع التوحيد الثلاثة، أما تعلقه بتوحيد الربوبية، فلأن القدر داخل في تدبير الكون وتسييره، وأما تعلقه بتوحيد الأسماء والصفات، فلأن القدر لا يتحقق إلا بالكمال في الصفات، وأما تعلقه بتوحيد الألوهية، فلأن عبادة العبد قائمة علىٰ أن له حرية واختيارا لا تخرج عن خلق الله وتدبيره[١].

قوله: «**ما جاء**»، «ما» هي الموصولة بمعنىٰ الذي.

قوله: «**في منكري القدر**»، ظاهر صنيع المؤلف من النصوص التي أوردها أنه يقصد طائفة معينة، وهي طائفة القدرية التي أنكرت القدر.

والطوائف التي انحرفت في باب القدر تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: من انحرف في القدر من جهة النفي، وهم القدرية، وأساس الإشكال عندهم أنهم بالغوا في إنكار تقدير الله لأفعال العباد، وهم طائفتان:

الطائفة الأولىٰ: نفاة العلم، وهم الذين يقولون: إن الله لا يعلم أفعال العباد إلا بعد وقوعها، ويسمون القدرية الأولىٰ، أو غلاة القدرية.

---

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ٢٤١).

الطائفة الثانية: وهم الذين يقولون: إن العباد هم الذين يخلقون أفعال أنفسهم، ويسمون القدرية الثانية، ويمثلهم فرقة المعتزلة.

القسم الثاني: من انحرف في القدر من جهة الإثبات، وهم الجبرية، وأساس الإشكال عندهم أنهم بالغوا في إثبات القدر حتىٰ أنكروا تأثير قدرة العباد في أفعالهم، وهم طائفتان:

الطائفة الأولىٰ: وهم الذين يقولون: إن العباد لا قدرة لهم ولا اختيار في أفعالهم، ويسمون الجبرية المحضة أو الخالصة.

الطائفة الثانية: وهم الذين يقولون: إن العباد لهم قدرة علىٰ أفعالهم، ولكن لا تأثير لها، ويسمون الجبرية المتوسطة، ويمثلهم فرقة الأشاعرة.

وتفصيل ما يتعلق بهذه الطوائف وبيان ما في أصولهم من انحراف وغلط ليس هذا محله.

حكم إنكار القدر:

إنكار القدر ليس علىٰ مرتبة واحدة، وإنما هو علىٰ مراتب متعددة، ومكوناته مختلفة في طبيعة ثبوتها، وبناء عليه يقال: إنكار القدر له أحوال:

الحال الأول: أن ينكر ما هو ثابت بالقطع في القدر، كإنكار صفة العلم، أو المشيئة أو غيرها، فهذا الإنكار كفر أكبر مخرج من الملة، وفاعله يحكم عليه بالخروج من الإسلام، إن قامت عليه الشروط وانتفت الموانع.

الحال الثاني: أن ينكر ما هو ثابت بالظن في القدر، كإنكار بعض التفاصيل المتعلقة بالقدر التي لم ترد إلا في أخبار ظنية، فهذا حكمه حكم إنكار الظنيات في الشريعة، والعلماء مختلفون فيه كما سبق بيانه.

حكم المنكر للقدر:

منكر القدر له أحوال ومراتب، وأصولها حالان:

الحال الأول: أن ينكر القدر عالما مختارا، فهو كافر خارج عن ملة الإسلام.

الحال الثاني: أن ينكره جهلا أو تأويلا، فهذا معذور علىٰ القول الصحيح بشروط الإعذار بالجهل والتأويل المبحوثة في محالها.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب ثلاثة نصوص:

النص الأول: قال ابن عمر: «والذي نفس ابن عمر بيده لو كان لأحدهم مثل أحد ذهبا، ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتىٰ يؤمن بالقدر. ثم استدل بقول النبي ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1]، رواه مسلم.

قوله: **«لو كان لأحدهم»**، يقصد ابن عمر القدرية الأولىٰ الذين أنكروا صفة العلم، فإنه سئل عنهم، فقال هذا القول، ومن أشهر القدرية الأولىٰ: معبد الجهني.

قوله: «مثل أحد ذهبا ثم أنفقه في سبيل الله ما قبله الله منه حتىٰ يؤمن بالقدر»، مقتضىٰ قوله: أن إنكار العلم السابق كفر مخرج من الملة، ومقتضاه أيضا كفر أعيان أولئك القدرية؛ لأنهم أنكروا أمرا لا يعذرون فيه بجهل ولا تأويل عند ابن عمر، يقول القرطبي: «لا شك في تكفير من يذهب إلىٰ ذلك، فإنه جحد معلوما من الشرع ضرورة؛ ولذلك تبرأ منهم

(١) رواه مسلم (٨).

ابن عمر رضي الله عنهما، وأفتىٰ بأنهم لا تقبل منهم أعمالهم ولا نفقاتهم، وأنهم كمن قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٥٤]، وهذا المذهب هو مذهب طائفة منهم تسمىٰ السكينية، وقد ترك اليوم، فلا يعرف من ينسب إليه من المتأخرين من أهل البدع المشهورين»[(١)].

ويقول ابن تيمية: «غلاة القدرية ينكرون علمه المتقدم وكتابته السابقة، ويزعمون أنه أَمَر ونهىٰ، وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، بل الأمر أنف، أي: مستأنف. وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين، وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان في زمن الفتنة التي كانت بين ابن الزبير وبين بني أمية في أواخر عصر عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وغيرهما من الصحابة. وكان أول من ظهر عنه ذلك بالبصرة معبد الجهني، فلما بلغ الصحابة قول هؤلاء تبرؤوا منهم، وأنكروا مقالتهم، كما قال عبد الله بن عمر لما أخبر عنهم: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني. وكذلك كلام ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وواثلة ابن الأسقع، وغيرهم من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين فيهم كثير، حتىٰ قال فيهم الأئمة؛ كمالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم: إن المنكرين لعلم الله المتقدم يكفرون»[(٢)].

قوله: «ثم استدل بقول النبي ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»، ووجه استدلال

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ١٣٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٥٠).

ابن عمر بهذا الحديث أن النبي ﷺ ذكر أن الإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان الستة، فمن لم يؤمن به فقد فقدَ ركنا من أركانه.

النص الثاني: وعن عبادة بن الصامت أنه قال لابنه: يا بني، إنك لن تجد طعم الإيمان حتىٰ تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتىٰ تقوم الساعة، يا بني، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من مات علىٰ غير هذا فليس مني»(١)، وفي رواية لأحمد: «إن أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب، فجرىٰ في تلك الساعة بما هو كائن إلىٰ يوم القيامة»(٢)، وفي رواية لابن وهب: قال رسول الله ﷺ: «فمن لم يؤمن بالقدر أحرقه الله بالنار»(٣).

قوله: «يا بني»، هو الوليد بن عبادة، كما صرح بذلك الترمذي.

قوله: «لن تجد طعم الإيمان»، فيه أن للإيمان طعما، وقد جاء في النصوص أن له حلاوة، وقد سبق ذكر ذلك فيما مضىٰ من الشرح.

قوله: «حتىٰ تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك»، أي: إن ما قُدر أن يصيبك فهو سيصيبك ولن يخطئك أبدا.

قوله: «وما أخطأك لم يكن ليصيبك»، أي: إن ما قُدر أنه لن يصيبك فهو لن يصيبك أبدا.

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٠٠)، والآجري في الشريعة (١٨٠)، والبيهقي في السنن (١٠/ ٢٠٤)، والضياء في المختارة (٣٣٦).

(٢) رواه أحمد (٢٢٧٠٥).

(٣) رواه ابن وهب في القدر (٢٦).

وقد بين عبادة بن الصامت لابنه الوليد معنىٰ الإيمان بالقدر، وحاصله: أن يعلم المسلم أن كل شيء مقدر، فما أصابه قد سبق في القدر أنه سيصيبه، وما لم يصبه فقد سبق في القدر أنه لن يصيبه، فكل شيء بقدر، وكل شيء قد قُدر من قبل.

قوله: «**أول ما خلق الله القلم**»، اختلف العلماء في ضبط بعض هذه الألفاظ من الحديث، وبناء علىٰ اختلافهم هذا اختلفوا في مسألة أخرىٰ وهي: أيهما أسبق خلقا؛ القلم أم العرش؟

القول الأول: أن ضبط هذا الحديث بضم اللام «أولُ»، وبناء عليه ذهبوا إلىٰ أن القلم أسبق في الخلق من العرش؛ لأن الحديث صريح في كونه أول المخلوقات خلقا.

ولكن يمكن أن يقال بأنه أول المخلوقات خلقا من هذا الكون.

القول الثاني: أن ضبط هذا الحديث بفتح اللام «أولَ»، وبناء عليه ذهبوا إلىٰ أن العرش أقدم في الخلق من القلم؛ لأن تلك اللفظة بذلك الضبط لا تبين الأولية، وإنما تبين حال القلم عند أول خلقه، ويكون معنىٰ الحديث أن الله تعالىٰ أمر القلم بالكتابة من أول خلقه له.

والصحيح القول الثاني، وذلك لأنه جاء في بعض النصوص ما يدل علىٰ أن تقدير المخلوقات كان بعد العرش، كما في قوله ﷺ: «قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه علىٰ الماء»(١).

قوله: «**اكتب مقادير كل شيء**»، هذا عموم يشمل كل ما يقع في هذا

(١) رواه مسلم (٢٦٥٣).

الكون، وليس خاصا بأفعال العباد، فكل ما وقع في هذا الكون وسيقع فهو مكتوب في اللوح المحفوظ.

قوله: «**إلىٰ قيام الساعة**»، مفهومه أن ما بعد قيام الساعة لم يكتبه ذلك القلم، وأما ما يقع يوم القيامة فلم يرد في النصوص أن القلم كتبه، وهذا المعنىٰ هو الذي رجحه الآلوسي حيث يقول: «والذي يترجح عندي أن ما كتب في اللوح ما كان وما يكون إلىٰ يوم القيامة، وهو منتهاه، وبعض الآثار تشهد بذلك، والمطلق منها محمول علىٰ المقيد»[١].

وأشار إلىٰ هذا المعنىٰ ابن تيميَّة حيث يقول: «وهذا -يعني: حديث ابن عباس- يبين أنه إنما أُمر حينئذ -يعني: القلم- أن يكتب مقدار هذا الخلق إلىٰ قيام الساعة، ولم يكتب حينئذ ما يكون بعد ذلك»[٢]، وفي المسألة تفصيل ليس هذا مجال بيانه.

قوله: «**من مات علىٰ غير ذلك**»، أي: الإيمان بالقدر السابق، وأن كل شيء مقدر.

قوله: «**فليس مني**»، هذا من ألفاظ الوعيد، ومعناه البراءة من منكر القدر، وقد جعلها عدد من العلماء من مسالك النصوص الدالة علىٰ الحكم علىٰ الفعل بكونه كفرا أكبر، وهذا ليس صحيحا، فقد تكون دالة علىٰ التكفير، وقد لا تكون، وقد جاء الوعيد في أعمال عديدة، ومعناه عند أهل السنة والجماعة: ليس من المتبعين للإيمان الواجب عليه في ديننا[٣]، وقد سبق بيان ذلك فيما مضىٰ.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي (٢٢/ ٢١٩).

(٢) بغية المرتاد، ابن تيمية (١/ ٢٩٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١١/ ٦٥٢).

قوله: «**أحرقه الله بالنار**»، هذا من ألفاظ الوعيد، وليس صريحا في التكفير، فإن أصحاب الكبائر قد يحرقهم الله بالنار.

وهذه الجملة والتي قبلها يمكن أن يفصل فيها فيقال: إن كان إنكار القدر من الصور الموجبة للكفر الأكبر، فالبراءة منه كلية والإحراق بالنار علىٰ جهة الخلود، وإن كان إنكار القدر من الصور التي لا يحكم عليها بالكفر الأكبر، فالبراءة منه ليست كلية والإحراق بالنار ليس علىٰ جهة التأبيد.

النص الثالث: وفي المسند والسنن عن ابن الديلمي قال: «أتيت أبي بن كعب، فقلت: في نفسي شيء من القدر، فحدثني بشيء لعل الله يذهبه من قلبي. فقال: لو أنفقت مثل أحد ذهبا ما قبله الله منك حتىٰ تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت علىٰ غير هذا لكنت من أهل النار. قال: فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، كلهم حدثني بمثل ذلك عن النبي ﷺ»(١). حديث صحيح رواه الحاكم في صحيحه.

قوله: «**في المسند**»، أي: مسند الإمام أحمد.

قوله: «**والسنن**»، أي: سنن أبي داود وابن ماجه.

قوله: «**ابن الديلمي**»، هو أحد التابعين، واسمه عبد الله بن فيروز الديلمي(٢).

---

(١) رواه أحمد (٢١٦١١)، وأبو داود (٤٦٩٩)، وابن ماجه (٧٧)، وابن حبان في صحيحه (١٨١٧)، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/٨): «في الحديث نظر».

(٢) انظر: تهذيب الكمال، المزي (١٥/ ٤٣٥).

قوله: «**أتيت أبي بن كعب**»، هذا فيه أن الذي يجد في نفسه شيئا من مسائل الدين عليه أن يسأل أهل العلم بالدين، وهذا ما فعله ابن الديلمي.

قوله: «**وقع في نفسي شيء من القدر**»، أي: وقع في نفسه أسئلة وشكوك تتعلق بالقدر.

قوله: «**فحدثني بشيء لعل الله أن يذهبه من قلبي**»، طلب ابن الديلمي يدل علىٰ حكمته وصدقه، فإنه طلب البرهان من الشريعة، وقصد إزالة ما حل في قلبه من الأسئلة والشكوك حول القدر.

قوله: «**فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت، فكلهم حدثني بمثل ذلك**»، وهذا يدل علىٰ فقه الصحابة ﭫ، فكلهم حدثه بعلم متحد منقول عن رسول الله ﷺ.

وسؤال ابن الديلمي لهذا العدد من الصحابة إما أن الشبهة لم تزل عنه بسؤال الأولين منهم، أو لأنه قصد إلىٰ التثبت والتأكيد وزيادة العلم، وهذا ليس مذموما، يقول ابن عباس: «إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ»[(١)].

ووجه الشاهد من كل الأحاديث السابقة واحد، حاصله أن من لم يؤمن بالقدر فهو متوعد بالوعيد الشديد، وهذا يدل علىٰ أنه انتفىٰ عنه كمال الإيمان والتوحيد أو أصله.

❊ ❊ ❊

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (٣/ ٣٤٤)، وقال: إسناده صحيح.

(٦١)

بَابُ

ما جاء في المصورين

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان أن من صور الإشراك بالله تعالىٰ المنافية لتعظيمه وتوحيده القيام بأعمال تضاهي تفرده بالخلق والإبداع.

يقول السعدي: «هذا من فروع الباب السابق أنه لا يحل أن يجعل لله ندا في النيات والأقوال والأفعال، والند المشابه ولو بوجه بعيد، فاتخاذ الصور الحيوانية تشبه بخلق الله»[١]، ويقول العثيمين: «مناسبة هذا الباب للتوحيد: أن في التصوير خلقا وإبداعا يكون به المصور مشاركا لله في ذلك الخلق والإبداع»[٢].

وذكر بعض الشراح أن مقصد المؤلف: بيان أن التصوير قد يكون وسيلة لعبادة غير الله تعالىٰ، فذكره في كتاب التوحيد من باب التنبيه علىٰ المنع من وسائل الشرك.

مفهوم التصوير:

أصل لفظ التصوير مأخوذ من لفظ الصورة، وهذا اللفظ له معان متعددة في اللغة، فهو يطلق علىٰ حقيقة الشيء وهيئته، وعلىٰ صفة الشيء، وعلىٰ الوجه، وعلىٰ كل ما أخذ عن أصله[٣].

---

(١) القول السديد (١٨٠).

(٢) القول المفيد (٢٤٨/٣).

(٣) انظر: أحكام التصوير، محمد الموصلي (٣٣).

والمعنىٰ المناسب للتصوير في هذا المقام هو أنه صناعة صورة لشيء من الأشياء، بأي شكل من الأشكال.

قوله: «**صناعة**»، يعني إنشاء وإعداد، بحيث يقوم المصور بصناعة وإنشاء شكل مصور علىٰ هيئة معينة.

وهذا القيد يخرج أمورا متعددة، منها(١):

الأول: حفظ الصورة، بحيث يقوم الإنسان بصنع آلة تحفظ الصورة كما هي بأي طريقة من الطرق، ومن تلك: التصوير الفوتوغرافي، فإنه لا يدخل في مفهوم التصوير في الشريعة ولا في اللغة، لأنه في الحقيقة ليس إنشاء لصورة، أو إعدادا لها، وإنما هو حفظ للأضواء التي كانت منعكسة علىٰ الجسم المصور والمنبعثة منه في ورقة معينة أو نحوها.

الثاني: نقل الصورة، بحيث يقوم الإنسان بصنع آلة تنقل تحركات الصورة وصفاتها إلىٰ أماكن أخرىٰ عبر أي وسيلة من الوسائل، ومن ذلك التصوير التليفزيوني، فإنه في حقيقته نقل صور الشيء ذاتها إلىٰ أماكن أخرىٰ، وليس فيها إنشاء لصورة أو إعداد لها.

الثالث: إدراك الصورة، بحيث أن صورة الشيء تنطبع في شيء آخر، وذلك كمثل إدراك العين الإنسانية لصورة المرئيات، فهذا الإدراك لا يدخل في مفهوم التصوير لغة وشرعا؛ لأنه ليس فيه صناعة وإعداد للصورة.

الرابع: عكس الصورة، بحيث أن صورة الشيء تنعكس وتظهر في أي شيء آخر، وكذلك مثل ظهور صورة الإنسان في المرآة أو الماء، فهذا

---

(١) انظر: المرجع السابق، (٣٦)

الظهور لا يدخل في مفهوم التصوير لغة وشرعا؛ لأنه ليس فيه صناعة وإعداد للصورة.

فهذه الأمور الأربعة -الحفظ والنقل والإدراك والعكس- لا تدخل في مفهوم التصوير، وإن سميت تصويرا في العرف، فالعبرة بالحقائق وليست بالأسماء.

قوله: «**لشيء من الأشياء**»، وصف عام يشمل أي أمر يمكن أن يسمىٰ شيئا، وبناء عليه، فالتصوير يشمل الأشياء الحية، والأشياء الجامدة، ويشمل الأشياء الحقيقية، والأشياء الخيالية، فلو قام رجل بتصوير شكل من الأشكال الخيالية التي لا وجود لها في الواقع، كأن يرسم مخلوقا له عشر أعين وعشر أيدي وعشر أرجل، فإن فعله هذا يسمىٰ تصويرا.

قوله: «**بأي شكل من الأشكال**»، وصف عام يشمل كل الصور التي يمكن أن تندرج ضمن الصناعة والإعداد، فيشمل التصوير المجسم، سواء كان بالإسمنت أو التراب أو الطين أو الثلج أو الخشب أو الحديد أو غيرها، ويشمل الرسم بالقلم أو نحوه، ويشمل الرقم بالخيط أو غيره، ويشمل النحت علىٰ صخرة أو غيرها.

تنبيه:

من الألفاظ المرادفة لمصطلح الصورة: لفظ التمثال، فالصحيح أنه يطلق علىٰ كل صورة، سواء كانت مجسمة أو مرسومة أو غير ذلك، ومن ذلك قول عائشة رضي الله عنها: «كان لنا ستر فيه تمثال طائر»، وكان الداخل إذا دخل استقبله، فقال لي رسول الله ﷺ: حولي هذا»[1]، ومنه قوله: «دخل

---

(١) رواه مسلم (٨٨).

علي رسول الله ﷺ، وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تمثال، فلما رآه هتكه»[(١)].

حكم التصوير[(٢)]:

التصوير بالمعنىٰ الذي سبق تقريره ليس له حكم واحد، وإنما له أحكام متعددة بناء علىٰ تعدد أشكاله ومنطلقاته، وبناء عليه يقال:

التصوير من حيث المنطلق والدافع له ثلاثة أحوال:

الحالة الأولىٰ: أن يقصد المصور مضاهاة خلق الله تعالىٰ، فهذا النوع كفر أكبر، سواء كان لذوات الأرواح أو لغيرها.

الحالة الثانية: أن يقصد المصور تصوير شيء ليعبده من دون الله تعالىٰ، فهذا النوع كفر أكبر، سواء كان لذوات الأرواح أو غيرها.

فإن صورها لأناس مشركين يعبدونها من دون الله وليس ليعبدها هو، فهو فعل محرم بلا شك، لأن فيه إعانة للكفار علىٰ كفرهم، ولكنه لا يصل إلىٰ درجة الكفر؛ لأن مناط الكفر في مثل هذه الصورة إما فعل الكفر أو الرضا به، وصناعة الصور لهم لا يلزم منها تحقق ذينك المناطين، وهو قريب من مسألة بيع الأصنام للكفار، فلم يجعل العلماء مجرد بيعها للكفار موجبا للخروج من الإسلام.

الحالة الثالثة: أن يقصد المصور غرضا غير ذلك: إما أن يقصد التجارة أو التسلية أو العبث أو غير ذلك.

---

(١) رواه البخاري (٩٢)، وقرام، قيل: هو الستر الرقيق، وقيل: الستر الصفيق. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ٤٩).

(٢) غالب المادة العلمية في هذه المسائل مأخوذ من كتاب أحكام التصوير، محمد الموصلي.

فهذه الحالة التصوير فيها أقسام متعددة من حيث متعلقه، وأصولها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون التصوير لأمور جامدة، مثل الجبال والشمس والقمر والسحب والبيوت والسيارات وغير ذلك، وهذا النوع من التصوير اختلف العلماء في حكمه علىٰ ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه مباح، وهو قول الجمهور، واستدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن جبريل قال للنبي ﷺ: «فمر برأس التمثال الذي في البيت يقطع، فيصير كهيئة الشجرة»[١].

فهذا يدل علىٰ أن تصوير الشجرة لا بأس به فما شاركه في العلة فهو مثله، بل تصوير الجمادات أولىٰ؛ لأنها لا نمو فيها ولا حياة بخلاف الشجر.

الدليل الثاني: قوله ﷺ: «كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفسا فتعذبه في جهنم»، وقال ابن عباس: «فإن كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر، ولا ما نفس له»[٢].

فهذا الحديث يدل بمفهومه علىٰ أن ما عدا ذوات الأرواح فإن المرء لا يعذب به، ويؤكد هذا أن ابن عباس جعله دالا علىٰ إباحة تصوير الشجر وما لا روح فيه.

وفي الاستدلال بهذا الحديث والذي قبله يقول ابن تيمية: «يجوز تصوير صورة الشجر والمعادن في الثياب والحيطان ونحو ذلك؛ لأن

---

(١) رواه أبو داود (٤١٥٨)، والترمذي (٢٨٠٦)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) رواه البخاري (٢٢٢٥)، ومسلم (٩٩) واللفظ له.

النبي ﷺ قال: «من صور صورة كلف أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»، ولهذا قال ابن عباس للمستفتي الذي استفتاه: صور الشجر وما لا روح فيه، وفي السنن عن النبي ﷺ أن جبريل قال له في الصورة: «مر بالرأس فليقطع»، ولهذا نص الأئمة علىٰ ذلك وقالوا: الصورة هي الرأس لا يبقىٰ فيها روح، فيبقىٰ مثل الجمادات»[(١)].

القول الثاني: أنه محرم، وهو قول أبي عبد الله القرطبي وغيره، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «قال الله تعالىٰ: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي، فليخلقوا حبة، وليخلقوا شعيرة»[(٢)].

فهذا الحديث فيه تعميم للذم في كل المخلوقات، وهو شامل لما لا روح فيه، لأنه ذكرت فيه الحبة والشعيرة، فما عداها من باب أولىٰ.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن ذكر الحبة والشعيرة في الحديث جاء لبيان العجز وليس لبيان التحريم، فيكون المعنىٰ: إن البشر لا يستطيعون خلق شيء من مخلوقات الله، ولو كان حقيرا جدا، مثل الحبة والشعيرة.

الدليل الثاني: النصوص الشرعية التي فيها العموم بتحريم التصوير، كما في قوله ﷺ إخبارا عن بعض الملائكة: «إني وكلت بثلاثة: بكل جبار عنيد، وبكل من دعا مع الله إلها آخر، وبالمصورين»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٩/ ٣٧٠).

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٣)، ومسلم (١٠١).

(٣) رواه أحمد (٨٤٣٠)، والترمذي (٢٥٧٤)، وقال: «حديث حسن غريب صحيح».

ولكن هذا الحديث وغيره من العمومات الواردة في التصوير مقيدة بالنصوص الأخرىٰ التي فيها دلالة علىٰ استثناء ما لا روح فيه وتخصيصه، والجمع بين النصوص أولىٰ من غيره.

القول الثالث: أنه مكروه، وهو قول الخطابي، حيث يقول: «المصور هو الذي يصور أشكال الحيوان، فيحكيها بتخطيط لها وتشكيل، فأما النقاش: الذي ينقش أشكال الشجر ويعمل التداوير والخواتيم ونحوها فإني أرجو ألا يدخل في هذا الوعيد، وإن كان جملة هذا الباب مكروها، وداخلا فيما يلهي ويشغل القلب بما لا يغني»[(١)].

وهذا القول غير صحيح، وأما ما ذكره من تعليل اللهو وإشغال القلب، فلا يسلّم أن كل تصوير يؤدي إليها، ولأن تلك العلل لا توجب حكما شرعيا في ذاته، فكثير من الأمور المباحة من التنزه وغيره فيها قدر من اللهو وإشغال القلب بما يستروح له.

والصحيح القول الأول، لقوة الأدلة فيه، وسلامتها من المعارض المبطل لدلالتها، ولكن لا بد من التنبيه علىٰ أن بعض أصحاب هذا القول استثنىٰ تصوير الجمادات التي عبدها المشركون، كالشمس والقمر وغيرهما، وعلل ذلك بأن تصويرها فيه وسيلة إلىٰ عبادتها مرة أخرىٰ، ولكن هذا التعليل غير صحيح؛ لأن المشركين عبدوا أعيان تلك المخلوقات وليست صورها، فمجرد تصويرها لا أثر له.

القسم الثاني: أن يكون التصوير لمخلوقات نامية غير ذوات الأروح،

---

(١) أعلام الحديث (٣/ ٢١٦٠).

وهي الشجر والزرع، وقد اختلف العلماء في هذا النوع من التصوير علىٰ قولين أساسيين:

القول الأول: أنه مباح، وهو قول الجمهور، واستدلوا بالأدلة نفسها التي تدل علىٰ إباحة تصوير ما لا روح فيه، بل بعضها نص في المخلوقات النامية كما سبق نقله.

القول الثاني: أنه محرم، وهو مقتضىٰ قول من حرم تصوير المخلوقات الجامدة، بل تحريم النامية عنده من باب أولىٰ، وبعض أصحاب هذا القول فرق بين تصوير الشجر المثمر وغير المثمر، قياسا للمثمر علىٰ ما له روح.

والصحيح القول الأول، لقوة ما جاء فيه من أدلة.

القسم الثالث: أن يكون التصوير للمخلوقات ذوات الأرواح، كالإنسان والحيوانات، وهذا النوع اختلف العلماء فيه علىٰ قولين:

القول الأول: أنه محرم، وهو قول جمهور العلماء، بل حكي عليه الإجماع، واستدلوا علىٰ قولهم بعدد من الأدلة، ومنها:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ أمر بهدم وإزالة كل الصور، ومن ذلك قول أبي الهياج قال: قال لي علي رضي الله عنه: «ألا أبعثك علىٰ ما بعثني به رسول الله ﷺ: ألا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته»(١).

فأمر النبي ﷺ بإزالة الصور يدل علىٰ حرمتها وعظيم جرمها، والأمر فيها عام، ليس خاصا بصورة معبودة من دون الله أو غير ذلك.

الدليل الثاني: النصوص الشرعية الكثيرة التي فيها التحذير من التصوير والنهي عن التصوير، ومن ذلك قوله ﷺ: «**كل مصور في النار، يجعل له**

(١) رواه مسلم (٩٣).

بكل صورة صورها نفسا فتعذبه في جهنم»[١]، وقوله ﷺ: «**يا عائشة، أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله**»[٢]، وقوله ﷺ: «**إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم**»[٣].

فهذه النصوص فيها نهي وتحذير عام عن التصوير، وذكر المضاهاة فيها جاء علىٰ جهة التأكيد والكشف للعلة، وليس علىٰ جهة التقييد في الحكم.

القول الثاني: أن ذلك مباح، وهو قول جماعة منهم أبو سعيد الإصطخري الشافعي، ومنهم قوم كانوا في زمن الإمام أحمد، يقول صالح: «سألت أبي عن قوم يرخصون في الصور ويقولون: كان نقش خاتم سليمان عليه السلام فيه صورة وغيره»[٤].

واستدلوا علىٰ قولهم بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالىٰ: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًاۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سَبَإ: ١٣]، فقد ذكر الله تعالىٰ أن الجن كانت تصنع لسليمان الصور والتماثيل.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأنه لا دليل فيه علىٰ أن تلك الصور كانت لذوات الأرواح، وعلىٰ القول بأنها كانت كذلك، فإن إباحتها في شريعة سليمان لا يلزم منه أن تكون مباحة في شريعتنا،

---

(١) رواه البخاري (٢٢٢٥)، ومسلم (٩٩) واللفظ له.

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم (٩٢).

(٣) رواه البخاري (٥٩٦١)، ومسلم (٩٧).

(٤) مسائل الإمام أحمد (٢٥٢).

والنصوص جاءت بينة في إطلاق التحريم، ووجود مثل هذا الأمر معروف، فإن السجود للمخلوق تحية كان جائزا في تلك الشرائع، وهو فعل محرم شديد التحريم في شريعتنا.

الدليل الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى﴾ [المَائِدَة: ١١٠]، فقد ذكر الله تعالىٰ أن من معجزات عيسىٰ أنه كان يصنع مجسمات لذوات أرواح فينفخ فيها فتصير حية، ولو كان التصوير لذوات الأرواح محرما لما جعله الله معجزة لعيسىٰ.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأن ما وقع من عيسىٰ عليه السلام ليس تصويرا، وإنما هو تخليق وإحياء، وهو ليس بقدرة عيسىٰ عليه السلام، وإنما هو بقدرة الله تعالىٰ، ثم هو أمر يراد منه إثبات الإعجاز وصدق النبوة، فإظهاره علىٰ يدي النبي بقدرة الله لا يعارض ما حرم التصوير من أجله، وهو مضاهاة خلق الله، فغاية ما ينتهي إليه عمل عيسىٰ عليه السلام أنه يقول: إن الله يحيي هذا الطير من الطين تصديقا لي.

ثم علىٰ القول بأنه يدل علىٰ إباحة التصوير، فإباحته في ملة عيسىٰ لا يلزم منه إباحته في ملتنا، خصوصا مع النصوص الصريحة في تحريمه، فتلك الأديان كانت تباح فيها أفعال أضحت في ديننا من الكبائر، كالسجود لغير الله تحية له.

الدليل الثالث: أن ما علل به المنع من التصوير يشمل تصوير كل مخلوق، فقوله ﷺ: «**إن أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**الذين يضاهون خلق الله**»[(٢)]، فهذا التعليل يوجب

(١) رواه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم (٩٢).

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم (٩٢).

المنع من تصوير الشجر والشمس والقمر؛ لأن الجميع من الله، وفيه معنىٰ التشبيه بخلق الله والمضاهاة، ولكن هذه الجمادات لا يحرم تصويرها، فدل ذلك علىٰ أن المنع من تصوير ذوات الأرواح إنما المراد منه التحدي لخلق الله، أو قصد المضاهاة، وأما إذا لم يكن القصد كذلك، فلا مانع من تصويرها.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأن تحريم التصوير قضية شرعية محضة، فالشارع هو الذي يحدد مناطاتها المؤثرة، والجمع بين النصوص الشرعية، يبين أن المشابهة والمضاهاة التي قصدها الشارع مختصة بتصوير ذوات الأرواح، فمن علل بالتشبيه والمضاهاة بين لنا أن ذلك يتحقق بتصوير ذوات الأرواح دون غيرها، فلا بد من الالتزام بما حدد.

ومما يدل علىٰ أن مجرد تصوير ذوات الأرواح يعد مضاهاة وتشبها أن الرسول ﷺ غضب حين رأىٰ الستر الذي عليه تصاوير وهتكه وأزاله، ومن المستبعد أن عائشة علقت ما فيه قصد المضاهاة لخلق الله، فهذا يدل علىٰ أن مجرد تصوير ذوات الأرواح يعد مضاهاة.

الدليل الرابع: أن عددا من الصحابة ﷺ كانوا يلبسون خواتم نقوشها صور لذوات الأرواح، فقد روي أن أبا موسىٰ الأشعري كان يلبس خاتما نقش فيه أسد بين رجلين[1]، وذكر عن ابن مسعود: «أن نقش خاتمه كان شجرة بين ذبابين»[2]، وذكر أن حذيفة كان نقش خاتمه علىٰ ياقوت أسمانجوني تمثال كُرْكِيين متقابلين بينهما الحمد لله»[3]، وروي أن أنس بن

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٣٦٠).
(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٣٥٩).
(٣) ذكره ابن رجب في أحكام الخواتيم (٧٩)، وانظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٢/ ٣٦٧).

مالك: «كان نقش خاتمه تمثال كُركي، أو طائر له رأسان»[١].

فهذه الأخبار تدل علىٰ أن الصحابة ﷺ لا يرون في تصوير ذوات الأرواح بأسا، إذ لو كان محرما عندهم لما نقشوه علىٰ خواتيمهم.

ولكن الاستدلال بهذا الدليل علىٰ إباحة تصوير ذوات الأرواح بإطلاق غير صحيح؛ لأن مجرد نقشهم للصور علىٰ خواتيمهم ليس كافيا في إثبات أن تصوير ذوات الأرواح مباح بإطلاق؛ فثمة احتمال أن أولئك الصحابة يرون أن الخاتم يأخذ حكم الافتراش والاتكاء، فلا يكون محرما، وقد أشار ابن رجب إلىٰ هذا المعنىٰ، وبين أنه من الأصول المؤثرة في الخلاف، حيث يقول بعد أن ذكر أن العلماء اختلفوا في نقش ذوات الأرواح في الخواتم بين محرم وكاره: «ومأخذ هذا الخلاف أن اللبس هل هو مختص بالافتراش والاتكاء، أو بالتستر والنصب والتعليق، فإن افتراش ما فيه صورة حيوان والاتكاء عليه جائز علىٰ المذهب المعروف، وتعليقه محرم، واللبس متردد بينهما، فمن لم يحرمه قال: اللبس نوع امتهان وابتذال . . . ومن حرمه جعله في الملابس تعظيما له، فهو كنصبه بخلاف افتراشه»[٢].

ولا يستقيم الاستدلال بتلك الآثار عن الصحابة في نسبة إباحة التصوير إليهم إلا بإثبات أنهم يرون أن الخواتيم لا تدخل في أحكام الافتراش والاتكاء، وهذا لم يثبت بعد، ومما يدل علىٰ ذلك أن جماهير أئمة الإسلام وكبار فقهائه تواردوا علىٰ عدم الاستدلال بتلك الآثار المروية

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف (١٣٦١)، وانظر جملة من الأخبار الأخرىٰ في كتاب أحكام الخواتيم، ابن رجب (٧٩) وما بعدها.
(٢) أحكام الخواتيم (٧٨).

عن عدد من كبار الصحابة المشهورين علىٰ إباحة تصوير ذوات الأرواح، فهذا الامتناع يدل دلالة قوية علىٰ أنهم فهموا من صنيعهم أنه داخل في الافتراش والاتكاء.

ويشكل علىٰ هذا التقرير أن خاتم النبي ﷺ كان مكتوبا فيه: محمد رسول الله، وكان يختم به كتبه إلىٰ الناس، فكيف يقال: إنه داخل في باب اللبس الذي فيه نوع امتهان وابتذال؟

وثمة جواب آخر، حاصله أن أولئك النفر من الصحابة وغيرهم يرون أن تصوير ذوات الأوراح إذا كان رسما فلا يحرم، وإنما يكون محرما إذا كان تمثالا، ومما يشير إلىٰ هذا المعنىٰ قول عن إبراهيم النخعي: «لا بأس بالتمثال في حلية السيف، ولا بأس بها في سماء البيت، إنما يكره منها ما ينصب نصبا»[1] يعني: الصورة.

وإباحة تصوير ذوات الأرواح بالرسم لا يعني إباحته في كل الأحوال، فلا يصح لهم الاستدلال به علىٰ إباحة كل ما يعد تصويرا لذوات الأرواح.

وثم جواب آخر، حاصله: أن تلك التصاوير لم تكن تامة الظهور، أي: إنه يظهر للناظر بأنها صورة أسد أو صورة رجل مثلا، ولكن لا يظهر فيها كل معالم الخلقة، أو زال عنها ما لا تبقىٰ الحياة بدونه، فلا يكون محذورا حينئذ، ويدل علىٰ ذلك ما ذكره الإمام أحمد عن إبراهيم النخعي، حيث يقول: «قال إبراهيم: أصاب أصحابنا خمائص فيها صلب، فجعلوا يضربونها بالسواك، يمحونها بذلك»[2]، وقد استدل به الإمام أحمد علىٰ أن أئمة السلف ومنهم أصحاب ابن مسعود لا يقرون التصاوير.

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٥٢٠٧).

(٢) الآداب الشرعية، ابن مفلح (٣/ ٤٨١). وقيل: السكوك، وهي المسامير.

وقد أجاب الإمام أحمد بجواب آخر عن مثل صنيع بعض الصحابة، يقول ابنه صالح: «سألت أبي عن قوم يرخصون في الصور، ويقولون كان نقش خاتم سليمان عليه السلام فيه صورة وغيره، فقال أبي: إنما هذه الخواتيم كانت نقشت في الجاهلية لا ينبغي لبسها»[١].

ولكن جواب الإمام أحمد مشكل، فإن الأمر المحرم لا يجوز استصحابه، بل تجب إزالته عند القدرة عليه، والصحابة لم يزيلوا تلك الصور من خواتيمهم.

القول الثالث: أن تصوير ذوات الأرواح ليس محرما في كل الصور والأحوال، وإنما يفرق بين ما كان تمثالا وبين ما كان رسما في ثوب أو قماش أو نحو ذلك، فما كان تمثالا قائما فهو محرم، وما كان رقما ونقشا في ثوب ونحوه فهو مباح، وكذلك يفرق بين ما كان معظما وبين ما كان ممتهنا، فما كان معظما فهو محرم، وما كان ممتهنا فهو مباح.

وهذا التفرق جاء ما يدل عليه عن جماعة من أئمة السلف المتقدمين، ومنه ما سبق من ذكر النقش في الخاتم، ومنه قول إبراهيم النخعي: «لا بأس بالتمثال في حلية السيف، ولا بأس بها في سماء البيت، إنما يكره منها ما ينصب نصبا»[٢] يعني: الصورة.

وعن ليث، قال: رأيت سالم بن عبد الله متكئا علىٰ وسادة حمراء فيها تماثيل فقلت له، فقال: «إنما يكره هذا لمن ينصبه، ويصنعه»[٣].

---

(١) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح (٢٥٢).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٢٥٢٠٧).

(٣) رواه ابن أبي شيبة (٢٥٢٨٧).

وعن ابن عون، قال: «دخلت علىٰ القاسم، وهو بأعلىٰ مكة في بيته، فرأيت في بيته حجلة فيها تصاوير القندس والعنقاء»[(١)]، يقول ابن حجر معلقا علىٰ هذا الأثر: «القاسم بن محمد أحد فقهاء المدينة وكان من أفضل أهل زمانه وهو الذي روىٰ حديث النمرقة فلولا أنه فهم الرخصة في مثل الحجلة ما استجاز استعمالها»[(٢)]، وعن عكرمة، قال: «كانوا يكرهون ما نصب من التماثيل نصبا، ولا يرون بأسا بما وطئت الأقدام»[(٣)]، وروي هذا المعنىٰ عن آخرين من أئمة السلف[(٤)].

واستدل أصحاب هذا القول بمجموع النصوص الشرعية الواردة في التصوير، ومنها حديث أبي طلحة، صاحب رسول الله ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «**إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه الصورة، قال بسر: ثم اشتكىٰ زيد فعدناه، فإذا علىٰ بابه ستر فيه صورة، فقلت لعبيد الله -ربيب ميمونة زوج النبي ﷺ- ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الأول؟ فقال عبيد الله: ألم تسمعه حين قال: إلا رقما في ثوب؟**»[(٥)].

وقد اختلف العلماء في بيان وجه استثناء الرقم في الثوب علىٰ أقوال متعددة، فقال بعضهم: المراد به الرقم الذي أزيل منه الرأس، وقال بعضهم: المراد به التصوير الذي يكون لغير لذوات الأرواح، وقال بعضهم: المراد به التصوير الذي يكون ممتهنا، وقال بعضهم: المراد به استثناء

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٥٣٠١)، وصحح إسناده ابن حجر في الفتح (١٠/ ٣٨٨).
(٢) فتح الباري (١٠/ ٣٨٨).
(٣) رواه ابن أبي شيبة (٢٥٢٩١).
(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٢٠٧-٢١٠).
(٥) رواه البخاري (٥٩٥٨).

التصوير المرقوم في الثياب مطلقا دون المجسمة، وهذا التفسير هو الأقرب[١].

وكذلك استدل أصحاب هذا القول بعمل عدد من الصحابة في خواتمهم وسويفهم.

والأقرب الثالث، لما فيه من جمع النصوص، ومراعاة الحكمة من تحريم التصوير لذوات الأرواح.

تنبيه:

نبه بعض الدارسين علىٰ أن تصوير ذوات الأرواح يشمل الصور الحقيقية التي لها مثال في الواقع، والصور الخيالية التي ليس لها مثال في الواقع، مثل بقرة لها منقار طير أو حصان له ريش أو غير ذلك[٢].

فروع علىٰ القول بتحريم تصوير ذوات الأرواح:

الفرع الأول: التصوير بما لا يدوم طويلا، كالتصوير بالثلج أو الحلوىٰ ونحو ذلك، فالقائلون بالتحريم اختلفوا في هذه المسألة علىٰ قولين[٣]:

القول الأول: أن هذا التصوير محرم، وهو داخل في عموم النصوص الناهية عن تصوير ذوات الأرواح، وهو قول الحنفية، وجمهور المالكية والشافعية، وكثير من الحنابلة.

---

(١) انظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال (٩/ ١٨٠)، وفتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٣٩١)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (٥/ ٤٢٣).

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية (١٢/ ١١١).

(٣) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (٢٢٩-٢٣٣).

القول الثاني: أن هذا النوع من التصوير لا يحرم؛ وهو قول بعض المالكية وبعض الشافعية، واستندوا إلىٰ أن هذا النوع من التصوير لا يدوم، فسرعة هلاكه تضعف معنىٰ المضاهاة والمشابهة فيه، ويجعله أقرب إلىٰ الامتهان، وقاسوه أيضا علىٰ إباحة لعب الأولاد، بجامع حصول الامتهان.

الفرع الثاني: تصوير التماثيل الناقصة، والنقص لا يخلو إما أن يكون الرأس أو غيره مما لا تبقىٰ الحياة بدونه[(١)].

فإن كان الناقص هو الرأس، فقد اتفق جمهور المانعين من تصوير ذوات الأرواح علىٰ إباحة ذلك، لأن النص جاء صريحا في بيان أن قطع الرأس من الصورة يجعلها مباحة، ومن ذلك أن جبريل قال للنبي ﷺ: «فمر برأس التمثال الذي في البيت يقطع، فيصير كهيئة الشجرة»[(٢)]، ومنه حديث: «الصورة الرأس، فإذا قطع فلا صورة»[(٣)]، ولكن هذا الحديث مختلف في رفعه ووقفه، ويغني عنه الحديث السابق.

وأما إذا كان الناقص عضوا آخر غير الرأس مما لا تبقىٰ معه الحياة، كالبطن مثلا، ففي هذه المسألة قولان:

القول الأول: أن ذلك محرم، واستدلوا بأن النصوص لم تستثن إلا الرأس، فيجب الاقتصار علىٰ ما جاء الاستثناء فيه، وعللوا ذلك بأن الرأس يعد مجمع الحياة، وأظهر علامات المفارقة بين ذوات الأرواح وغيرها، فتعليق الحكم عليه ظاهر.

---

(١) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (٢٣٤-٢٤٠).

(٢) رواه أبو داود (٤١٥٨)، والترمذي (٢٨٠٦)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرىٰ (٧/ ٢٧٩)، وانظر دراسة إسناده في السلسلة الصحيحة، الألباني (١٩٢١).

القول الثاني: أن ذلك جائز، واعتمدوا علىٰ القياس في شأن نقص الرأس، فقالوا: إنما أبيحت الصورة التي نقص منها الرأس؛ لأن الحياة لا تبقىٰ بدونه، فكذلك الحكم في كل عضو لا تبقىٰ معه الحياة.

والقولان متقاربان في القوة، والأقرب القول الأول؛ لأن علة إباحة نقص الرأس ليست راجعة إلىٰ أن الحياة لا تبقىٰ بدونه، وإنما إلىٰ أن الرأس أقوىٰ ما يظهر به الفرق بين ذوات الأرواح وغيرها من المخلوقات، ولأنه أظهر ما يتجلىٰ فيه معنىٰ الحياة.

الفرع الثالث: تصوير لعب الأطفال المجسمة، وقد اختلف العلماء فيها علىٰ قولين[(١)]:

القول الأول: أن ذلك جائز، وهو قول جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية وبعض الحنابلة، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: عن عائشة رضي الله عنها قالت: «**قدم رسول الله ﷺ من غزوة تبوك، أو خيبر، وفي سهوتها ستر، فهبت ريح، فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب، فقال: ما هذا يا عائشة؟ قالت: بناتي، ورأىٰ بينهن فرسا له جناحان من رقاع، فقال: ما هذا الذي أرىٰ وسطهن؟ قالت: فرس، قال: وما هذا الذي عليه؟ قالت: جناحان، قال: فرس له جناحان؟ قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلا لها أجنحة؟ قالت: فضحك، حتىٰ رأيت نواجذه**»[(٢)].

---

(١) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (٢٤١-٢٦١).

(٢) رواه أبو داود (٤٩٣٢)، وصححه الألباني.

فقد أقر النبي ﷺ عائشة علىٰ ألعابها التي كانت مجسمة علىٰ ذوات الأرواح، ولا دليل علىٰ نسخ هذا الدليل، بل فيه ما يدل علىٰ تأخره، حيث جاء فيه أنه بعد الرجوع من غزوة تبوك.

الدليل الثاني: عن عائشة رضي الله عنها قالت: **كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمعن منه، فيُسرِّبُهن إلي فيلعبن معي»**(١).

القول الثاني: أن ذلك محرم، وهو قول عدد من الحنابلة، وغيرهم من العلماء، واستدلوا بعموم النصوص التي فيها تحريم تصوير ذوات الأرواح.

والصحيح القول الأول؛ لقوة أدلته، ولأن فيها جمعا بين النصوص الواردة في المسألة.

ولكن استجد في هذا العصر شكل جديد لألعاب الأطفال، وهو أنها أضحت تصنع من البلاستيك ومعالم الخلقة فيها أظهر وأبين، ولأجل هذا اختلف العلماء في هذه الحالة الجديدة علىٰ قولين:

القول الأول: أن هذه الألعاب الجديدة محرمة، واستدلوا علىٰ قولهم بأن الألعاب الجديدة أضحت تصنع بطريقة تظهر فيها معالم الخلقة بشكل بين، فتظهر ملامح العينين والشفتين والأذنين، وربما تصدر أصواتا وكلاما يشابه كلام المخلوقين، فمعنىٰ المضاهاة والمشابهة فيها ظاهر جدا، وربما يظهر في بعضها معالم الأعضاء التي فيها فتنة وشهوة.

---

(١) رواه البخاري (٦١٣٠)، ومعنىٰ يتقمعن منه: أي: يختفين منه، ومعنىٰ: فيسربهن إلي، أي: يرسلهن إليها ليلعبن مع عائشة.

القول الثاني: أن تلك الألعاب الجديدة مباحة، واستدلوا علىٰ قولهم بالقياس، وذلك أنه إذا جازت الألعاب المجسمة في الزمن القديم، ولا شك أنه يظهر فيها ملامح المخلوقات ذوات الأرواح، بحيث أن من رآها يدرك أنها تجسيم وتصوير للحيوانات، ومع ذلك أبيحت لما فيها من الامتهان والبعد عن معنىٰ المضاهاة لخلق الله، فكذلك الحال في الألعاب الحديثة، فهي لا تختلف عن القديمة في أصل التصوير لخلق الله، وإنما غاية ما فيها زيادة في إتقان التصوير، وهذه الزيادة لا تزيل عنها العلة المبيحة لها، وهي الامتهان، وكونها إنما صنعت للعب وتربية الأطفال وتسليتهم.

والأقرب القول الثاني؛ لا فرق بين الحالتين إلا في زيادة ملامح الخلقة، وهذه الزيادة لا تزيل عنها مناط الإباحة، وهو الامتهان والبعد عن المضاهاة، وكونها مصنوعة للعب واللهو والتربية.

تنبيه:

بعض القائلين بإباحة لعب الأطفال المصورة طرد قوله، وجعله في كل الأحوال التي تؤدي إلىٰ امتهان الصور، كوضعها علىٰ الفرش أو ملابس الأطفال أو غيرها.

حكم التصوير الفوتوغرافي وفروعه:

المراد بالتصوير الفوتوغرافي: التصوير عن طريق الضوء والكهرباء، وقد اكتشف سنة ١٨٣٩م، وقيل غير ذلك[١].

(١) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (٣١٢-٣٤٢).

وقد سبق في أول الباب أن هذا النوع من التصوير لا يدخل في حقيقة التصوير لغة ولا شرعا، وإن كان يسمىٰ في العرف المتأخر تصويرا، والعبرة بالمعاني والحقائق وليس بالأسماء.

فالتصوير صناعة وإنشاء صورة فيها محاكاة لصورة شيء من الأشياء بأي شكل من الأشكال، والتصوير الضوئي ليس فيه شيء من ذلك، وإنما هو إما حفظ للأضواء المنبعثة من الجسم المصور علىٰ ورقة أو قماش، أو نقل لها إلىٰ مكان آخر، وليس فيها معنىٰ الإنشاء والصناعة والإعداد.

فهذا المعنىٰ هو المناط المؤثر في إباحة هذا النوع من الأنواع التي أضحت تسمىٰ تصويرا في العصر الحديث.

وقد استدل عدد من العلماء الذين يرون إباحة هذا النوع بعدد من الأدلة التي لا دلالة فيها ظاهرة، ومن تلك الأدلة: أن التصوير الضوئي لا عمل فيه للمصور، ومنها: قياسه علىٰ ظهور الصورة في الماء أو المرآة، ومنها قياسه علىٰ إباحة الرقم في الثوب.

وكل هذه الأدلة ليست مستقيمة؛ لأنها تقوم علىٰ التسليم بأن التصوير الضوئي يدخل في حقيقة التصوير لغة وشرعا، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك.

وقد ذهب عدد من العلماء المعاصرين إلىٰ تحريم التصوير الضوئي، واستدلوا علىٰ قولهم بعدد من الأدلة، تتفق في أن هذا النوع من التصوير يدخل في حقيقة التصوير لغة وشرعا.

أما كونه يسمىٰ تصويرا لغة؛ فلأن الصورة في اللغة هي الشكل، وهذا يصدق علىٰ سائر أنواع التصوير، ومنها: الصور الفوتوغرافية.

وأما كونه يسمىٰ تصويرا شرعا؛ فلأن النصوص الشرعية الواردة في شأن التصوير عامة مطلقة، ولم يخص منها أو يستثن إلا أنواع مخصوصة لكونها ممتهنة من جهة الاستعمال.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن البحث ليس في كونه صورة، وإنما في كونه تصويرا، والتصوير صناعة وإعداد وإنشاء صورة لأمر ما بأي شكل من الأشكال، والتصوير الفوتوغرافي ليس فيه صناعة ولا إعداد، وإنما هو حفظ للأضواء المنعكسة من الجسم المصور أو نقل لها إلىٰ مكان آخر، فلا يصدق عليها ضابط التصوير.

علة المنع من التصوير:

تحريم التصوير حكم شرعي، وبناء عليه فالعلة الموجبة للتحريم لا بد أن تكون مستندة إلىٰ النصوص الشرعية، وعند استقراء النصوص الواردة في تحريم التصوير يتبين أن ثم عللا متعددة يقوم عليها تحريم التصوير[(١)]، منها:

العلة الأولىٰ: مضاهاة خلق الله، ومعنىٰ هذه العلة أن التصوير فيه تشبه بأخص وصف من أوصاف الله تعالىٰ، وهو الخلق، ويدل علىٰ هذه العلة قوله ﷺ: «يا عائشة، أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»[(٢)]، ويدل علىٰ معناه قوله ﷺ: «إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم»[(٣)].

---

(١) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (١٤٧-١٦١).

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم (٩٢).

(٣) رواه البخاري (٥٩٦١)، ومسلم (٩٧).

ولا يشترط في المضاهاة القصد إليها، وإنما مجرد الوقوع في التصوير يعد مضاهاة وتشبها.

وهذه علة قائمة بنفسها ظاهرة في النصوص، وهي تدل علىٰ ضعف من جعل تحريم التصوير والتشديد فيه راجعا إلىٰ قرب الناس من عهد الجاهلية في ذلك الزمان، وفي التنبيه علىٰ هذه المعاني يقول ابن دقيق العيد: «لقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول علىٰ الكراهة، وإن هذا التشديد كان في ذلك الزمان، لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان. وهذا الزمان حيث انتشر الإسلام وتمهدت قواعده، لا يساويه في هذا المعنىٰ، فلا يساويه في هذا التشديد -هذا أو معناه- وهذا القول عندنا باطل قطعا. لأنه قد ورد في الأحاديث: الإخبار عن أمر الآخرة بعذاب المصورين. وأنهم يقال لهم: «أحيوا ما خلقتم»، وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل وقد صرح بذلك في قوله عليه السلام: «المشبهون بخلق الله»، وهذه علة عامة مستقلة مناسبة. لا تخص زمانا دون زمان. وليس لنا أن نتصرف في النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنىٰ خيالي. يمكن أن يكون هو المراد، مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره. وهو التشبه بخلق الله»(١).

وفي بيان أن علة المضاهاة ليست هي العلة الوحيدة في التحريم، وإنما معها علل أخرىٰ قائمة بنفسها يقول الخطابي: «إنما عظمت عقوبة المصور لأن الصور كانت تعبد من دون الله ولأن النظر إليها يفتن وبعض النفوس إليها تميل قال والمراد بالصور هنا التماثيل التي لها روح»(٢)

(١) إحكام الأحكام (١/ ٣٧١).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٣٨٤).

ويقول ابن بطال: «المصور المضاهي بتصويره ذلك منطو علىٰ تمثيله نفسه بخالقه، فلا خلق أعظم كفرا منه، فهو بذلك أشدهم عذابا وأعظم عقابا، وأما من صور صورة غير مضاه ما خلق ربه، وإن كان بفعله مخطئا، فغير داخل فىٰ معنىٰ من ضاهىٰ ربه بتصويره. فإن قيل: وما الوجه الذىٰ تجعله به مخطئا إذا لم يكن فىٰ تصويره لربه مضاهيا؟ قيل: لاتهامه نفسه عند من عاين تصويره أنه ممن قصد بذلك المضاهاة لربه، إذ كان الفعل الذىٰ هو دليل علىٰ المضاهاة منه ظاهرا، والاعتقاد الذىٰ هو خلاف اعتقاد المضاهي باطن لا يصل إلىٰ علمه راؤوه»(١).

وقد اعتُرِضَ علىٰ التعليل بعلة المضاهاة بأنها تقتضي المنع من تصوير كل المخلوقات حتىٰ الجمادات وغير ذوات الأرواح، ولكن الشريعة أباحت تصوير هذه المخلوقات، فدل ذلك علىٰ أن هذه ليست علة معتبرة في الحكم.

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن تحريم التصوير قضية شرعية محضة، فالشارع هو الذي يحدد مناطاتها المؤثرة، والجمع بين النصوص الشرعية، يبين أن المشابهة والمضاهاة التي قصدها الشارع مختصة بتصوير ذوات الأرواح، فمن علل بالتشبيه والمضاهاة بين لنا أن ذلك يتحقق بتصوير ذوات الأرواح دون غيرها، فلا بد من الالتزام بما حدد.

وكذلك اعتُرِضَ علىٰ هذه العلة أيضا بأن عمومها يقتضي تحريم تصوير لعب الأطفال التي من ذوات الأرواح، والشريعة قد أباحت هذا النوع من التصوير.

---

(١) شرح صحيح البخاري (٩/ ١٧٥).

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأن المضاهاة في لعب الأطفال ليست ظاهرة، فوضعها للعب واللهو بين أيدي الأطفال، يظهر فيها الامتهان والبعد عن معنىٰ المضاهاة لخلق الله، فأبيحت من هذه الجهة.

العلة الثانية: أن التصوير لذوات الأرواح، وخاصة للمعظمين والملوك يعد وسيلة إلىٰ الغلو فيها من دون الله.

وهذه العلة صحيحة، ولكنها ليست عامة في كل تصوير، وقد وقع أقوام في الشرك بسبب تصوير من كان فيهم من الصالحين والأولياء، فهي علة من العلل المعتبرة في بعض أحوال التصوير وليست في كلها.

العلة الثالثة: أن تصوير ذوات الأرواح يمنع دخول الملائكة إلىٰ البيت، كما في قوله ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة تماثيل»(١)، وقد فسره ابن عباس فقال: «يريد التماثيل التي فيها الأرواح»، وهذا الحديث سيق مساق التحذير والنهي، فهو دال علىٰ التحريم.

ولكن يشكل عليه ما جاء في رواية أخرىٰ، وفيها: «**لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب**»(٢)، والجنابة ليست محرمة.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن يقال: إن الرواية التي فيها ذكر الجنابة غير صحيحة، وعلىٰ القول بصحتها، فالمراد بها التفريط في رفعاه واستدامتها والبقاء عليها وليس أصل حدوثها.

---

(١) رواه البخاري (٣٢٢٥).

(٢) رواه أحمد (٦٣٢)، وأبو داود (٢٢٧)، وضعفه عدد من الدارسين.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب خمسة أحاديث:

النص الأول: عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالىٰ: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة»(١)، أخرجاه.

قوله: «قال الله تعالىٰ»، هذا يدل علىٰ أن الحديث من الأحاديث القدسية، وقد سبق بيان معناها وحقيقتها.

قوله: «ومن أظلم»، هذا التركيب كثير الورود في النصوص الشرعية، وقد سبق بيان أنه يحمل علىٰ وجهين: الأول: تقدير «مِن» التبعيضية، فيكون المعنىٰ: مِن أشد الناس ظلما من يخلق كخلق الله، والثاني: حمله علىٰ حال معين، ويكون المعنىٰ: أشد الناس ظلما من يقصد إلىٰ مضاهاة الله في أخص صفة من صفاته وهي صفة الخلق.

قوله: «ذهب»، أي: قصد وأقبل علىٰ التصوير، وهذا الأمر يتعلق بالقصد إلىٰ التصوير وليس بالقصد بالتصوير، فلا يشترط في المضاهاة أن يقصدها المصور، وإنما مجرد التصوير يعد مضاهاة.

قوله: «يخلق»، أي: يصور ويصنع، والخلق يطلق في اللغة وفي النصوص الشرعية بمعان: منها: الإيجاد من العدم، وهذا لا يكون إلا لله تعالىٰ، والثاني: التقدير والتحديد، ومنه قوله الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ... ـض القوم يخلق ثم لا يفري(٢)

---

(١) رواه البخاري (٥٩٥٣)، ومسلم (٢١١١).

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمىٰ (٥٦).

قوله: «**كخلقي**»، أي: يصور صورة شبه صورة خلقتها، وهذا اللفظ عام يشمل كل مخلوق، ولكن النصوص الشرعية الأخرىٰ قيدته بما فيه روح.

قوله: «**فليخلقوا ذرة أو ليخلقوا حبة أو ليخلقوا شعيرة**»، المراد بالأمر هنا: التعجيز والتحدي، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤].

والمراد بالذرة: هي النمل الصغير، ويحتمل أن يراد به الشيء القليل من كل شيء، والشعير نبات معروف، والجمع بين هذه الأمور الثلاثة - الذرة والشعير والحبة- ليس علىٰ جهة الشك، وإنما علىٰ جهة تقوية التعجيز، فقد جمعت ما فيه روح، وهو النمل الصغير، وما لا روح فيه.

وهذا الحديث يدل علىٰ أن البشر لا يمكنهم مهما تقدموا في الصناعة أن يخلوا خلقا مثل خلق الله تعالىٰ، فلا يمكنهم أن يخلقوا إنسانا مثل الإنسان الذي خلقه الله، ولا يمكنهم أن يخلوا شجرة مثل الشجرة التي خلقها الله، ولا يمكنهم أن يخلقوا ذهبا مثل الذهب الذي خلقه الله.

وقد استدل بهذا الحديث عدد من العلماء علىٰ تحريم الكيماء القديمة، وهي بمعنىٰ تحويل المعادن الرخيصة إلىٰ معادن ثمينة.

وفي بيان هذا الحكم يقول ابن تيمية: «ما خلقه الله سبحانه من أنواع الحيوان والنبات والمعدن، كالإنسان والفرس والحمار والأنعام والطير والحيتان، فإن بني آدم لا يقدرون أن يصنعوا مثل هذه الدواب. وكذلك الحنطة والشعير والباقلا واللوبيا والعدس والعنب والرطب وأنواع الحبوب والثمار لا يستطيع الآدميون أن يصنعوا مثل ما يخلقه الله ﷻ. وإنما يشبهونه ببعض هذه الثمار، كما قد يصنعون ما يشبه الحيوان، حتىٰ يصوروا

الصورة كأنها صورة حيوان. وكذلك المعادن، كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص لا يستطيع بنو آدم أن يصنعوا مثل ما يخلقه الله؛ وإنما غايتهم أن يشبهوا من بعض الوجوه فيصفرون وينقلون. مع اختلاف الحقائق . . .فإن الله قال في كتابه: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وفي الصحيح عن النبي ﷺ فيما يروي عن الله أنه قال: «ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا ذرة فليخلقوا بعوضة» »[١].

النص الثاني: ولهما عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: «أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهئون بخلق الله»[٢].

قوله: «أشد الناس»، هذا اللفظ مشكل؛ لأنه يقتضي أن عذاب المصورين أشد من عذاب المشركين، وقد اختلف العلماء في الجواب عنه، فذكر بعضهم أنه محمول علىٰ من صور الصور مضاهاة لخلق الله، وذكر بعضهم أنه محمول علىٰ من صورها ليعبدها من دون الله، وقيل غير ذلك[٣]، وقد سبق بيان أن الصحيح أن هذه النصوص محمولة علىٰ أحد وجهين:

الأول: تقدير «مِن» التبعيضية، ويكون المعنىٰ: من أشد الناس عذابا.

والثاني: حمله علىٰ حال معين، ويكون المعنىٰ: أشد الناس عذابا من صنع الصور قاصدا بها مضاهاة الله تعالىٰ في أخص أوصافه، أو من صنع الأصنام ليعبدها من دون الله تعالىٰ.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٩/ ٣٦٩).

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم (٢١٠٦).

(٣) انظر: أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها في الصحيحين، سليمان الدبيخي (٦٣٠) وما بعدها.

وقد جاء هذا الوعيد في عدد من الذنوب والأحوال، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غَافِر: ٤٦]، وقد اختلف العلماء في الجمع بين هذه النصوص، وذكروا نحوا من الاحتمالات التي ذكرت[١].

قوله: «**الذين يضاهئون بخلق الله**»، المضاهاة: المشابهة، ويصح أن يكون مهموزا كما في هذا اللفظ، ويصح بدونها فيقال: يضاهون، وفي بعض ألفاظ الحديث: «أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»[٢]، والمعنىٰ: يشبهون ما يصنعونه من تصوير بما يخلقه الله تعالىٰ، وظاهر الحديث: العموم في كل ما يخلقه الله، ولكن دلت النصوص الشرعية علىٰ أن ذلك مخصوص بذوات الأرواح.

النص الثالث: ولهما عن ابن عباس: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس يعذب بها في جهنم»[٣].

قوله: «**كل مصور في النار**»، هذا التركيب فيه عموم يشمل كل من صور صورة، ولكن دلت النصوص الشرعية، وهذا النص أيضا في آخره علىٰ أنه مخصوص بذوات الأرواح كما سيأتي.

قوله: «**في النار**»، لا يلزم أن يكون المصور داخلا في النار بالضرورة، وإنما معناه: بيان أن التصوير من الأسباب الموجبة لدخول النار؛ لأن هذا النص من نصوص الوعيد، وقد سبق في أثناء الشرح أن

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١٠/ ٣٨٧).

(٢) رواه البخاري (٥٩٥٤).

(٣) رواه البخاري (٢٢٢٥)، ومسلم (٢١١٠).

أهل السنة يعتقدون أن نصوص الوعد والوعيد إنما هي بيان للأسباب، وتنطبق عليها قاعدة السببية، ويكون معنىٰ الحديث: كل مصور مستحق للدخول في النار، ولكن قد لا يدخلها لأن عنده حسنات ماحية، أو لتوبته، أو لأي سبب من أسباب تكفير الذنوب.

وقريب من هذا الوعيد قوله ﷺ عن الفرق الهالكة: «كلها في النار إلا واحدة»، فليس معناه أن كل فرد من تلك الفرق الهالكة سيدخل النار لا محالة، وإنما معناه: بيان أنها مستحقة لدخول النار بسبب انحرافها، ولكن قد يتخلف ذلك الوعيد لعدد من الأسباب والموانع.

ومن ذلك قوله ﷺ: «**القاتل والمقتول في النار**»(١)، وقوله ﷺ: «**ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار**»(٢)، وقوله ﷺ: «**لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا في دم مؤمن لكبهم الله ﷻ في النار**»(٣)، وغيرها، فكل هذه الأحاديث بابها واحد.

قوله: «يجعل له بكل صورة نفس يعذب بها في جهنم»، ظاهر الحديث أن هذا الوعيد مخصوص بتصوير ذوات الأرواح، لكونه ذُكرت فيه النفس وأنه يعذب بعدد ما صور من هذه الصور ذوات الأرواح، ويدل علىٰ هذا التقييد أن ابن عباس، وهو راوي الحديث قد ذكره، فعنه: أنه أتاه رجل فقال: إني أصور هذه الصور، فأفتني فيها، فقال: ادن مني، فدنا، ثم قال: ادن مني، فدنا، حتىٰ وضع يده علىٰ رأسه، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**كل مصور في النار، يجعل الله تعالىٰ له بكل صورة**

(١) رواه مسلم (١٦٨٠).

(٢) رواه البخاري (٥٧٨٧).

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٤٩٦٨).

صورها نفسا، فيعذبه في جهنم». وقال: إن كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له»، ويدل عليه الحديث الآتي.

قوله: «**يجعل له بكل صورة**»، يحتمل أن الصورة التي صور هي تعذبه بعد أن يجعل فيها نفس أو روح، والباء بمعنىٰ في، ويحتمل أن يجعل له بعدد كل صورة ومكانها نفس أي شخص يعذبه، وتكون الباء بمعنىٰ لام السبب، أو من أجل(١).

النص الرابع: ولهما عن أبي هريرة مرفوعا: «من صور صورة في الدنيا، كلف أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ»(٢).

قوله: «**من صور صورة في الدنيا**»، هذا الوصف عام، ولكن النصوص الأخرىٰ وآخره يدل علىٰ أنه مخصوص بما فيه روح.

قوله: «**كلف أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ**»، أي: إنه يوم القيامة يكلف بذلك ولا يستطيع فعله.

والوعيد الوارد في الحديث السابق أصرح وأشد من هذا، ففيه أن المصور يعذب بكل صورة صورها، بحيث يجعل له أرواح بعدد ما صور، وأما هذا الحديث فليس فيه إلا أنه يكلف بالنفخ فيما صور.

وهذا الحديث يدل علىٰ: «أن العذاب يكون علىٰ جنس الخطايا، وذلك أنه لما ضاهىٰ هذا المصور بجهله خلق الله، فعجز عن ذلك عدل إلىٰ تشبيه مثال يشبه الظاهر من الجثة والبدن، فأثمر له سوء مقصده أن جعل الله له تلك الصورة بعينها نفسًا تعذبه يوم القيامة، حتىٰ يكون معذبًا

---

(١) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض (٦/ ٦٣٨).

(٢) رواه البخاري (٥٩٦٣)، ومسلم (٢١١٠).

بما صنعت يده، فمن شاء من المصورين فليقلل، ومن شاء فليكثر»[(١)].

النص الخامس: ولمسلم عن أبي الهياج قال: قال لي علي: «ألا أبعثك علىٰ ما بعثني به رسول الله ﷺ: ألا تدع صورة إلا طمستها، ولا قبرا مشرفا إلا سويته»[(٢)].

قوله: «عن أبي الهياج»، هو حيان بن حصين الأسدي، من التابعين.

قوله: «ألا أبعثك»، أي: أرسلك علىٰ الأمر الذي أرسلني فيه رسول الله ﷺ.

قوله: «ألا تدع صورة إلا طمستها»، الذي في صحيح مسلم: لفظ «تمثالا»، وقد سبق أن التمثال يطلق بمعنىٰ الصورة، ولا يشترط أن يكون مجسما.

وهذا الحديث عام يشمل كل تمثال، ولكن دلت النصوص الشرعية الأخرىٰ أنه مخصوص بما فيه روح.

وهذا الحديث يدل علىٰ وجوب تحطيم الأصنام التي تعبد من دون الله تعالىٰ، فبلاد المسلمين لا يصح أن تبقىٰ فيها صورة لصنم يعبد من دون الله تعالىٰ، ومما يدل علىٰ ذلك ما جاء عن جرير بن عبد الله البجلي قال: قال لي رسول الله ﷺ: **«يا جرير ألا تريحني من ذي الخلصة؟ -بيت لخثعم كان يدعىٰ كعبة اليمانية- قال: فنفرت في خمسين ومائة فارس من أحمس، وكانوا أصحاب خيل، وكنت لا أثبت علىٰ الخيل، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فضرب يده في صدري، فقال: اللهم ثبته، واجعله هاديا مهديا،**

(١) الإفصاح عن معاني الصحاح (٣/ ٩٩).

(٢) رواه مسلم (٩٦٩).

قال: فانطلقَ، فحرَّقها بالنار، ثم بعث جرير إلىٰ رسول الله ﷺ رجلا يبشره، يكنىٰ أبا أرطاة، فأتىٰ رسول الله ﷺ، فقال له: ما جئتك حتىٰ تركناها كأنها جمل أجرب، فبرّك رسول الله ﷺ علىٰ خيل أحمس ورجالها خمس مرات»[١].

قوله: «إلا طمستها»، أي: محوتها، وذلك إما بإزالتها جميعا، وإما بإزالة رأسها كما في النصوص الشرعية الأخرىٰ.

قوله: «ولا قبرا مشرفا إلا سويته»، أي: قبرا مرتفعا، إلا أزلت ارتفاعه، وساويته بما عداه من القبور، وليس معنىٰ التسوية هنا: جعل القبر مستويا علىٰ وجه الأرض بحيث لا يعلم أنه قبر، بل هذا لا يجوز في قبور المسلمين، وإنما السنة: أن تجعل قبور المسلمين مرتفعة من الأرض بقدر شبر: إما مسطحا، وإما مسنما، ولا ترفع أكثر من شبر[٢].

وذكر بعض الشراح أن الإشراف نوعان: إشراف حسي، وهو أن يكون القبر عاليا علىٰ غيره من القبور، وإشراف معنوي، وهو أن يكون القبر مميزا عن غيره من القبور بعلامة تفرده عن غيره.

ومناسبة ذكر القبر مع الصور أن كلا منهما وسيلة من الوسائل إلىٰ الشرك، وكل منهما كان وسيلة لقوم من المشركين في شركهم.

ووجه الدلالة من النصوص السابقة واحد، وحاصله: أن هذه النصوص تضمنت وعيدا من أشد أنواع الوعيد علىٰ المصورين، فهي دالة علىٰ تحريمها وعلىٰ أن من مناطات تحريمها كون التصوير فيه مضاهاة لخلق الله تعالىٰ، وهذا المعنىٰ يتنافىٰ مع التوحيد إما في أصله أو كماله.

---

(١) رواه البخاري (٣٠٢٠)، ومسلم (٢٤٧٦).

(٢) انظر: المفاتيح شرح المصابيح، المظهري (٢/٤٤٦).

إشكال:

إذا كانت وصية النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه الأمر بطمس صور ذوات الأرواح، فلماذا لم يسع الصحابة رضي الله عنهم إلى إزالة الصور والتماثيل التي كانت موجودة في البلاد التي فتحوها؟

قيل: الصحيح أن الأمر بطمس التماثيل والصور لذوات الأرواح عام يشمل جزيرة العرب وغيرها، وأن الصحابة قد هدموا كل ما كان الناس يعبدونه من الأصنام والتماثيل في الكنائس والمعابد وغيرها.

وأما عدم سعي الصحابة رضي الله عنهم لطمس التماثيل التي كانت في مصر والشام وغيرها فله احتمالات[(١)]:

الاحتمال الأول: أن تلك التماثيل كانت مهجورة، والناس لا يلتفتون إليها، فهي أشبه بالمعدومة، فلا خطر منها.

الاحتمال الثاني: أن كثيرا من تلك التماثيل كانت بعيدة عن الحواضر التي فتحها الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرفها كثير من الناس ولا يهتمون بها.

الاحتمال الثالث: أن كثيرا من تلك التماثيل كانت مدفونة تحت الرمال، فلم يكن الصحابة يعلمون بها، وقد سئل الزركلي عن الأهرام وأبي الهول ونحوها: هل رآها الصحابة الذين دخلوا مصر؟ فقال: كان أكثرها مغمورًا بالرمال، ولا سيما أبا الهول[(٢)].

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: حكم تحطيم الأصنام:

http//:fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?pageshowfatwa&OptionFatwaId&Id7458

(٢) انظر: شبه الجزيرة العربية (٤/ ١١٨٨).

(٦٢)

بَابُ

ما جاء في كثرة الحلف

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ ذكر صورة من الصور التي تنافي كمال التعظيم لله تعالىٰ، وهو كثرة الحلف به من غير حاجة، فهي منافية لكمال التوحيد، ومن أجل هذا المعنىٰ عقد هذا الباب في كتاب التوحيد.

قوله: «**ما جاء**»، أي: الذي جاء من الوعيد الشرعي.

قوله: «**كثرة الحلف**»، الكثرة ضد القلة، وهي من المعاني الشائعة التي لا حد لها، وإنما يرجع فيها إلىٰ العرف.

حكم كثرة الحلف:

كثرة الحلف لا تخلو من حالين[(١)]:

الحال الأول: أن تكون الكثرة لمصلحة موجبة لذلك، فلا إشكال فيه، وهو مباح.

الحال الثاني: أن تكون الكثرة لغير مصلحة، فهذه مذمومة في الشريعة، وقد نص الحنابلة علىٰ أن ذلك مكروه، يقول ابن قدامة: «ويكره الإفراط في الحلف بالله تعالىٰ؛ لقول الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ﴾ [القَلَم: ١٠]، وهذا ذم له يقتضي كراهة فعله»[(٢)].

والأقرب أنه قد يصل إلىٰ التحريم، إذا كانت الإفراط كثيرا أو صاحبه

(١) انظر: أحكام اليمين، خالد المشيقح (٣٩).

(٢) المغني (١٣/ ٤٣٩).

ما يدل علىٰ عدم التعظيم، كما سيأتي في عقوبة الرجل الذي جعل الله بضاعته.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب ستة نصوص: آية وأربعة أحاديث وأثرا.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

اختلف المفسرون في معنىٰ حفظ الأيمان، فقيل: عدم الحنث فيها، وقيل: الوفاء بالكفارة، وقيل: عدم المبادرة إلىٰ الحلف من غير حاجة(١)، ورجح بعض المعاصرين أن الحفظ يشمل كل المعاني الثلاثة(٢).

ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالىٰ أمر بحفظ اليمين، ومما يدخل في ذلك: عدم الكثرة منها.

النص الثاني: عن أبي هريرة ﵁ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحلف منفقة للسلعة، ممحقة للكسب»(٣)، أخرجاه.

قوله: «الحلف»، جاء في بعض الروايات تقييده بالكذب، ففي المسند: «اليمين الكاذبة ...»(٤)، وقد اختلف بيان العلماء لهذا الحديث، فظاهر صنيع عدد منهم أن هذا الحديث متعلق بكثرة الحلف وليس خاصا بالكذب فيه، يقول النووي: «فيه: النهي عن كثرة الحلف في البيع، فإن الحلف من غير حاجة مكروه وينضم إليه هنا ترويج السلعة»(٥)، وظاهر

---

(١) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٩٣).

(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ٢٧٥).

(٣) رواه البخاري (٢٠٨٧)، ومسلم (١٦٠٦).

(٤) رواه أحمد (٧٢٠٧).

(٥) شرح صحيح مسلم (١١/ ٤٤).

صنيع بعضهم أن ذلك متعلق باليمين الكاذبة الفاجرة.

قوله: «**منفقة للسلعة**»، فيها ضبطان: الأول: بفتح الأول والثالث وإسكان الثاني -مَنْفَقة-، علىٰ وزن مَفْعَلة، وإنما أُنثت الكلمة مع أنها متعلقة بالحلف، لأنها علىٰ تأويل معنىٰ اليمين، والثاني: بضم الميم وفتح النون وكسر الفاء المشددة -مُنَفِّقة-، اسم فاعل من ينفّق، بتشديد الفاء، مأخوذ من النَّفاق -بفتح النون-: وهو ضد الكساد[1]، والمعنىٰ أن الحلف يؤدي إلىٰ بيع السلعة وشرائها.

قوله: «**ممحقة للكسب**»، المحق هو النقص والمحو والإبطال[2]، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وفيها ضبطان: بفتح الأول والثالث وإسكان الثاني -مَمْحَقة-، والثاني: بضم الأول وكسر الثالث وإسكان الثاني -مُمْحِقة-[3]، ومعنىٰ الحديث: أن الحلف علىٰ السلعة وإن كان يؤدي إلىٰ بيعها، ولكنه يذهب بركتها وخيرها.

النص الثالث: وعن سلمان ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم: أشيمط زان، وعائل مستكبر، ورجل جعل الله بضاعته، لا يشتري إلا بيمين، ولا يبيع إلا بيمين»[4]، رواه الطبراني بسند صحيح.

قوله: «**ثلاثة**»، جاء هذا التركيب في عدد من الأعمال والأحوال المختلفة عما ذكر في هذا الحديث، ومنه: قوله ﷺ: «**ثلاثة لا يكلمهم**

(١) انظر: مصابيح الجامع، الدمياطي (٥/ ٢٢).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٤/ ٣٠٣).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٤/ ٣١٦).

(٤) رواه الطبراني في الكبير (٦١١١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤/ ٢٢٠)، وصححه الألباني (صحيح الترغيب والترهيب ١٧٨٨).

الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قلت: من هم يا رسول الله، فقد خابوا وخسروا؟ فأعادها ثلاثا، قلت: من هم؟ خابوا وخسروا، فقال: المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب، أو الفاجر»(١)، وقوله ﷺ: «**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم: رجل حلف علىٰ سلعة لقد أعطىٰ بها أكثر مما أعطىٰ وهو كاذب، ورجل حلف علىٰ يمين كاذبة بعد العصر، ليقتطع بها مال رجل مسلم، ورجل منع فضل ماء، فيقول الله: اليوم أمنعك فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك»**(٢)، وغيرها من النصوص.

والجمع بين هذه النصوص يكون بوجوه:

الوجه الأول: أن يقال: إن العدد المذكور في هذه الأحاديث لا مفهوم له، وقد ذهب عدد من الأصوليين إلىٰ أن مفهوم العدد ليس بحجة، وبناء عليه فليس المقصود من تلك النصوص حصر الحكم في عدد معين من الأحوال، ومن ذهب منهم إلىٰ أن العدد له مفهوم قرر أنه لا يؤخذ بهذا المفهوم إن خالفه منطوق(٣)، وثمة نصوص خالفت هذا المفهوم.

والوجه الثاني: أن هذا الاختلاف كان بحسب حال الإخبار، وذلك أن النبي ﷺ كان يذكر من الأصناف ما كان يناسب الحال الذي قيل فيه ذلك الوعيد، ومعنىٰ ذلك: أن الذين لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم كثيرون، وكان النبي ﷺ في كل مقام يذكر بعضهم بحسب الحال.

---

(١) رواه مسلم (١٧١)، وغيره.

(٢) رواه البخاري (٢٣٦٩)، وغيره.

(٣) انظر في مفهوم العدد وشروط الأخذ به: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٢٩٤٠).

وحاصل هذه الأوجه أن الذين يعاقبون بذلك العقاب يوم القيامة ليسوا ثلاثة أصناف، وإنما هم أكثر من ذلك.

قوله: «**لا يكلمهم**»، يحتمل أمرين: **الأول**: أنه لا يكلمهم ولا يسمعهم صوته وكلامه، **والثاني**: أنه لا يكلمهم كلاما مخصوصا، وهو كلام الرحمة والرأفة.

قولهم: «**ولا يزكيهم**»، يحتمل أمرين: **الأول**: أنه لا يطهرهم وينقيهم من الشوائب، **والثاني**: أنه لا يوثقهم ولا يشهد لهم بالإيمان والتقوىٰ.

قوله: «**ولا ينظر إليهم**»، يحتمل أمرين: **الأول**: أنه لا يوجه نظره إليهم سبحانه، **والثاني**: أنه لا ينظر إليهم نظرا مخصوصا، وهو نظر الرحمة والرأفة.

قوله: «**أشيمط زان**»، أشيمط تصغير أشمط، وهو الذي اختلط شعره الأسود بالشعر الأبيض، وهو كناية عن كبر السن، وقوله: «زان»، وصف للأشيمط، والمعنىٰ: أن ذلك الرجل كبير السن يقع في الزنا.

وإنما عظم الزنىٰ في حق كبير السن مع أنه عظيم في دين الله، لأن الداعي إلىٰ الزنا في حقه ضعيف، فكونه يقع فيه يدل علىٰ أنه بلغ من الفساد مبلغا كبيرا.

قوله: «**وعائل مستكبر**»، العائل: هو الفقير ذو العيال، وإنما عظم جرم الكبر في حق الفقير مع أنه عظيم في دين الله؛ لأن الفقير لا يوجد في حقه ما يدعوه إلىٰ التكبر، فتكبره يدل علىٰ أنه بلغ من الفساد الأخلاقي مبلغا عظيما، وأن الكبر نابع من فساد ذاته.

قوله: «**ورجل جعل الله بضاعته**»، تفسير هذه الجملة ما بعدها، وهو أنه لا يبيع إلا بالحلف بالله، ولا يشتري إلا بالحلف بالله، وهذا الأسلوب

فيه تقبيح شديد لصنيع ذلك الرجل، فكفىٰ بفعله قبحا أن يكون الله سلعة له يتداولها في الأسواق، وإنما عظم قبح كثرة الحلف والكذب فيه في البيع مع أنه قبيح من حيث الأصل لأنه كثير؛ ودلالة كثرته في أثناء البيع والشراء علىٰ عدم تعظيم الله وتقديره أظهر وأبين.

النص الرابع: وفي الصحيح عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثا؟ ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن»[١].

قوله: «**في الصحيح**»، أي: صحيح البخاري ومسلم، وإفراد لفظ الصحيح لأنه قصد الجنس.

قوله: «**خير**»، أي: أكثرها خيرا، فخير من ألفاظ التفضيل، وأصلها أخير، والخيرية هنا عامة، شاملة لكل ما يتعلق بالدين والدنيا.

قوله: «**أمتي**»، أي: أمة الإجابة، وهم الذين آمنوا بالنبي ﷺ، وقد سبق التعليق علىٰ ما يتعلق بهذا المعنىٰ.

قوله: «**قرني**»، اختلف العلماء في تحديد المراد بالقرن: فمنهم من حده بالزمن، وهؤلاء اختلفوا: فقيل: هو عشر سنين، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل: ثمانون، وقيل: مائة، وقيل: مائة وعشرون.

---

(١) رواه البخاري (٣٤٥٠)، ومسلم (٢٥٣٥).

ومنهم من حده بالوصف، فقال: هو متوسط أعمار القوم المتقاربين في الزمن، لأنه مأخوذ من الاقتران، وهو التقارب في المقدار، ورجحه عدد من العلماء، وعبر عنه ابن حجر بقوله: «أهل زمان واحد متقارب، اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة»[(١)]، ويدل علىٰ هذا بعض روايات الحديث، وفيها: «**خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»[(٢)]، ولو كان مراده الزمن لقال: ثم الذي يليه[(٣)]، وعلىٰ هذا فمقدار القرن في قوم نوح يختلف عن مقداره في أمة محمد ﷺ.

وبناء عليه، فآخر القرون الثلاثة المفضلة يكون في القرن الثالث الهجري، سنة مائتين وزيادة، وقد قال ابن حجر: «اتفقوا أن آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قوله: من عاش إلىٰ حدود العشرين ومائتين، وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهورا فاشيا، وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيرا شديدا، ولم يزل الأمر في نقص إلىٰ الآن»[(٤)].

ومقتضىٰ كلام ابن تيمية أن القرون الثلاثة المفضلة انتهت قبل ذلك، لأنه جعل المعتبر في كل قرن بقاء جمهور أهله، حيث يقول: «الاعتبار في القرون الثلاثة بجمهور أهل القرن، وهم وسطه، وجمهور الصحابة انقرضوا بانقراض خلافة الخلفاء الأربعة، حتىٰ إنه لم يكن بقي من أهل بدر إلا نفر قليل، وجمهور التابعين بإحسان انقرضوا في أواخر عصر أصاغر الصحابة،

---

(١) انظر: فتح الباري (٧/٦)، وانظر الخلاف المنقول في الموضع نفسه.

(٢) رواه أحمد (٧١٢٣)، والترمذي (٢٢٢٢)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) انظر: جمع الجيوش والدساكر علىٰ ابن عساكر، ابن المبرد (١٥٧).

(٤) فتح الباري (٧/٦).

في إمارة ابن الزبير وعبد الملك، وجمهور تابعي التابعين انقرضوا في أواخر الدولة الأموية؛ وأوائل الدولة العباسية»[١].

قوله: «قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه مرتين أو ثلاثا»، ولكن جاء في بعض الروايات الجزم بعدد القرون وأنها قرنان، فيكون مجموع القرون المفضلة ثلاثة[٢].

تنبيه:

ليس المراد بتفضيل هذه القرون تفضيل كل من كان فيها، وإنما هو تفضيل جمهورهم، فالحكم بالخيرية بناء علىٰ أن جمهور من كان فيها كذلك، وليس لأجل أن كل من كان فيها أخير من غيره ما عدا الصحابة.

قوله: «ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون»، اختلف العلماء في معنىٰ هذا الوصف علىٰ أقوال[٣]:

القول الأول: أنه محمول علىٰ من عنده شهادة لإنسان بحق، فيأتي إليه فيخبره بأنه شاهد له من غير أن يطلبه.

القول الثاني: أنه محمول علىٰ شهادة الحسبة، وذلك في غير حقوق الآدميين المختصة بهم.

القول الثالث: أنه محمول علىٰ المجاز والمبالغة في أداء الشهادة بعد طلبها لا قبله، كما يقال: الجواد يعطي قبل السؤال، أي: يعطي سريعا عقب السؤال من غير توقف.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٣٥٧).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٧/ ٨).

(٣) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٢/ ١٧).

القول الرابع: أنه محمول علىٰ الشهادة بالباطل، كما جاء في بعض ألفاظ الحديث: «ثم يفشو فيهم الكذب حتىٰ يشهد الرجل ولا يستشهد»؛ ولهذا قرن ذلك بالخيانة وبترك الوفاء بالنذر، وهو اختيار ابن تيمية[١].

إشكال ودفعه:

جاء حديث يعارض في ظاهره المعنىٰ المقرر في هذا الحديث، وهو أن النبي ﷺ قال: «**ألا أخبركم بخير الشهداء: الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها**»[٢]، وقد اختلف العلماء في الجمع بين الحديثين علىٰ أقوال متعددة[٣]، منها: أن هذا الحديث محمول علىٰ من كانت عنده شهادة لرجل لا يعلم بها من يحتاجها، فيبادر بشهادته كرما وفضلا.

قوله: «**يخونون ولا يؤتمنون**»، أي: يخونون فيما لم يؤتمنوا عليه، فكيف لو ائتمنوا؟ كانوا أشد خيانة.

قوله: «**وينذرون ولا يوفون**»، أي: يلزمون أنفسهم بالنذور ولا يوفون بها.

قوله: «**ويظهر فيهم السمن**»، اختلف العلماء في معناه، فقيل: أي: يتكبرون بما ليس فيهم، ويدّعون ما ليس لهم من الشرف، وقيل: أراد جمعهم الأموال، وقيل: يحبون التوسع في المأكل والمشرب، وهي أسباب السمن[٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٢٩٦).

(٢) رواه مسلم (١٧١٩).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥/ ٢٥٩).

(٤) انظر: شرح مشكاة المصابيح، الطيبي (١٢/ ٣٨٤٣).

وأما وجه الشاهد في هذا الحديث ففيه خفاء، وقد يقال إنه لا دلالة فيه علىٰ فكرة الباب، إلا أن يقال هو في قوله: «**يشهدون ولا يستشهدون**»، فإن الحلف يسمىٰ شهادة في بعض الموارد.

وبعض الشراح جعل وجه الشاهد في قوله: «وينذرون ولا يوفون»، بحجة أن النذر قريب من الحلف، لأنه يشترك معه في كونهما عقدا ملزما، فذم من لم يفِ بنذره يشمل ذم من لم يفِ بيمينه.

النص الخامس: وفيه عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»[1].

قوله: «خير الناس»، هذه اللفظة مختلفة عما ذكر في الحديث السابق، فقد ذكر هناك أمتي، وهنا تعميم علىٰ كل الناس، فثمة احتمالان: إما أن يراد بالناس كل الأمم، أو أن يكون المراد: الناس المعهودين، وهم أمة النبي ﷺ.

قوله: «تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»، اختلف العلماء في معناه، فقيل: عبارة عن تكثير شهادة الزور واليمين الفاجرة، وقيل: أن يكون متهما في شهادته لاشتهاره بالزور، فيروج شهادته تارة باليمين قبلها بأن يقول: والله إني لصادق، ثم يشهد، أو بالعكس، وهذا مثل في سرعة الشهادة واليمين والحرص عليهما، حتىٰ لا يدرىٰ بأيهما يبتدئ؛ من قلة مبالاته بالدين[2]، وبعضهم يذكر هذه الأقوال علىٰ أنها احتمالات في الحديث، وليست خلافا.

---

(١) رواه البخاري (٢٦٥٢)، مسلم (٢٥٣٣).

(٢) شرح المصابيح، ابن ملك (٤/ ٢٩٠).

النص السادس: قال إبراهيم: «وكانوا يضربوننا علىٰ الشهادة والعهد ونحن صغار»، وقال إبراهيم: «وكانوا ينهوننا ونحن غلمان أن نحلف بالشهادة والعهد»(١) **.**

ومعنىٰ كلامه: أنهم كانوا ينهونهم ويضربونهم عن أن يقولوا: أشهد بالله ما كان كذا، علىٰ معنىٰ الحلف، فكُرِه ذلك كما كُرِه الحلف والإكثار منه؛ وإن كان صادقا فيها، واليمين قد تسمىٰ شهادة، كما قال تعالىٰ: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ﴾ [النُّور: ٦].

وقول إبراهيم: «وكانوا ينهوننا ونحن غلمان أن نحلف بالشهادة والعهد»، أي: يأمروننا بأن نكف عنهما وأن نحتاط فيهما، وبعدم الاستعجال فيهما، وقال المهلب: علىٰ الشهادة، أي: علىٰ قول الرجل: أشهد بالله ما كان كذا، علىٰ معنىٰ الحلف، فكره ذلك كما كره الحلف وإن صادقا.

❊ ❊ ❊

(١) رواه البخاري ومسلم ضمن الحديث السابق.

(٦٣)

بَابُ

ما جاء في ذمة الله وذمة نبيه

يقصد المؤلف بهذا الباب إلىٰ بيان صورة أخرىٰ من الصور المتعلقة بتعظيم الله تعالىٰ وتعظيم نبيه، وهي ألا يعطي المسلم ذمة الله ورسوله لأحد من الناس خشية أن يخفرها ولا يفي بها، فيقع في نقصان تعظيم الله تعالىٰ، ولأجل هذا المعنىٰ ذكر المؤلف هذا الباب في كتاب التوحيد؛ لأنه يتعلق بكمال التوحيد.

قوله: «**ما جاء في ذمة الله**»، لم يبين المؤلف هنا الحكم في هذه القضية، ولو قال: ما جاء من ذم العقد علىٰ ذمة الله ورسوله أو نحوها من الجمل لكان أوضح في الدلالة.

وقوله: «**في ذمة الله**»، أي: عهد الله؛ لأن الذمة هي العهد، والمراد: إلزام المرء نفسه بأن يقول: أعاهد الله أن أفعل كذا وكذا.

فهذا الباب يدخل في باب المعاهدة، وقد ذكر ابن تيمية أنها تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام[١]:

القسم الأول: المعاهدة التي بين الناس، كالمعاهدة التي بين المسلمين والكفار، وبين الأئمة وعموم الناس، والمعاهدة التي في النكاح والبيع، ونحو ذلك، فهذه يجب الوفاء بها.

---

(١) انظر: العقود، ابن تيمية (٩٥).

القسم الثاني: المعاهدة التي بين العبد وربه، وذلك أن يعاهد العبد ربه أن يطيعه، ويدخل فيه النذر والحلف علىٰ فعل الطاعة، فهذه فيها تفصيل معروف، يفرق فيه بين المعاهدة علىٰ ما هو مشروع وبين ما هو ممنوع.

القسم الثالث: معاهدة بمعنىٰ اليمين المحضة، إذا كان مقصودها الحض والمنع، فهذه حكمها حكم اليمين.

والوفاء بالعهود واجب من حيث الأصل، وإذا كان بالله، فإنه يشتد وجوبا.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين: آية وحديثا.

النص الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].

قوله: «**وأوفوا بعهد الله**»، أي: أوفوا بالعهود والمواثيق التي ألزمتم بها أنفسكم حقوقا لغيركم، يقول الطبري: «يقول تعالىٰ ذكره: وأوفوا بميثاق الله إذا واثقتموه، وعقده إذا عاقدتموه، فأوجبتم به علىٰ أنفسكم حقا لمن عاقدتموه به وواثقتموه عليه»(١).

وأمر الله هنا عام لجميع ما يعقد باللسان ويلتزمه الإنسان من بيع أو صلة أو موافقة للديانة(٢).

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/٣٣٨).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٠/١٦٩).

قوله: «**ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها**»، أي: لا تحنثوا في أيمانكم بعد أن أكدتموها وشددتموها.

قوله: «**وقد جعلتم الله عليكم كفيلا**»، أي: وقد جعلتم الله علىٰ عهودكم شهيدا وراعيا.

قوله: «**إن الله يعلم ما تفعلون**»، تهديد ووعيد لمن نقض الأيمان بعد توكيدها.

ووجه مناسبة الآية للباب أن الله تعالىٰ أمر بالوفاء بالعهود، وذكر أنها داخلة في تعظيمه سبحانه لأنه جعل عليها شهيدا، فعدم الوفاء بها موجب للتهديد والوعيد؛ لكونه مشعرا بوقوع الخلل في تعظيمه تعالىٰ.

النص الثاني: وعن بريدة قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا علىٰ جيش أو سرية، أوصاه بتقوىٰ الله، ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: «اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلىٰ ثلاث خصال -أو خلال- فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلىٰ الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلىٰ التحول من دارهم إلىٰ دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما علىٰ المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذىٰ يجري علىٰ المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا، فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم.

وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله.

وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم علىٰ حكم الله، فلا تنزلهم علىٰ حكم الله، ولكن أنزلهم علىٰ حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[١].

قوله: «عن بريدة»، هو ابن الحصيب الأسلمي.

قوله: «إذا أمر أميرا»، أي: جعله أميرا مسؤولا علىٰ من معه فيما يتعلق بهم.

قوله: «علىٰ جيش أو سرية»، اختلف العلماء في الفرق بين الجيش والسرية، ومن أشهر ما قيل فيهما: السرية: ما كانت أربعمائة من الخيل أو أقل، والجيش: ما كان أكثر من ذلك[٢].

قوله: «اغزوا باسم الله»، أي: اشرعوا في الخروج لمقاتلة أعداء الله تعالىٰ مستعينين بالله مخلصين له النية.

قوله: «قاتلوا من كفر بالله»، ظاهر هذا الأمر العموم، فهو يشمل كل الكفار، ولكن جاء في هذا النص وغيره استثناء أصناف منهم، كمن له عهد والرهبان والنسوان والأطفال وغيرهم.

قوله: «ولا تغلوا»، أي: ولا تسرقوا شيئا من الغنيمة.

---

(١) رواه مسلم (١٧٣١).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٢/ ٣٧).

قوله: «**ولا تغدروا**»، الغدر: هو أن يفعل الإنسان خلاف ما عاهد عليه غيره، والمعنىٰ: لا تحاربوا الكفار قبل أن تنذروهم وتبينوا لهم بأنه لا عهد لهم عندكم.

قوله: «**ولا تمثلوا**»، أي: ولا تفعلوا المثلة، وهي قطع الأعضاء؛ يعني: من قتلتموه فاتركوه ولا تقطعوا أعضاءه.

قوله: «**ولا تقتلوا وليدا**»، أي: ولا تقتلوا الأطفال بل اسبوهم، وكذلك النساء.

قوله: «**وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلىٰ ثلاث خلال أو خصال**»، هذا خطاب لقائد الجيش مع أنه لن يلقىٰ العدو وحده، وإنما خاطبه بذلك لأنه أمير، وقوله: «خلال أو خصال»، هذا شك من الراوي، وهي بمعنىٰ واحد.

قوله: «**فأيتهن ما أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم**»، أي: متىٰ ما أجابوك علىٰ واحدة منها فاقبل منهم وكف عن قتالهم.

قوله: «**ثم ادعهم إلىٰ الإسلام**»، كذا في صحيح مسلم: «ثم ادعهم»، وقال القاضي عياض رضي الله تعالىٰ عنه: صواب الرواية: «ادعهم»، بإسقاط «ثم»، وقد جاء بإسقاطها علىٰ الصواب في كتاب أبي عبيد وفي سنن أبي داود وغيرهما؛ لأنه تفسير للخصال الثلاث وليست غيرها، وقال المازري: ليست «ثم» هنا زائدة، بل دخلت لاستفتاح الكلام والأخذ[1].

قوله: «**ثم ادعهم إلىٰ التحول إلىٰ دار المهاجرين**»، هذا الطلب ليس من الخلال الثلاث، وإنما هو من تمام الخلة الأولىٰ، والمراد به: أن يطلب

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٢/٣٨).

ممن يغزوهم ويسلمون الهجرة إلىٰ المدينة، وهذا كان في أول الإسلام، وبعض العلماء ذكروا أن هذا الأمر علىٰ سبيل الاستحباب، وليس علىٰ سبيل الوجوب[١].

قوله: «**فإن أبوا أن يتحولوا**»، أي: إنهم دخلوا في الإسلام، ولكنهم رفضوا الهجرة إلىٰ المدينة.

قوله: «**ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا**»، الغنيمة: هي ما أخذ من أموال الكفار بقتال أو ما ألحق به، والفيء: ما أخذ من أموال المشركين بغير قتال.

قوله: «**فإن هم أبوا فسلهم الجزية**»، هذا هو الطلب الثاني من الخلال الثلاث، والجزية: هي ما يدفعه الكفار من مال للمسلمين عوضا عن حمايتهم وإقامتهم في بلاد الإسلام.

وقد اختلف العلماء في تحديد الكفار الذين تؤخذ منهم الجزية، فذهب بعضهم إلىٰ أنها تؤخذ من كل الكفار، واستدلوا بهذا الحديث، وذهب بعضهم إلىٰ أنها لا تؤخذ من المشركين، وإنما تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس فقط[٢].

قوله: «**فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم**»، هذه هي الخصلة الثالثة، وهي قتال الكفار الذين لم يقبلوا بالدخول في الإسلام ولم يقبلوا بدفع الجزية.

قوله: «**وإذا حاصرت أهل حصن**»، الحصن: هو كل ما يتحصن به الناس من قصور أو أبنية أو غيرها.

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٢/٣٨).

(٢) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٢/٣٨).

قوله: «**فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله**»، أي: طلبوا منك أن تجعل لهم العهد باسم الله تعالىٰ، وقالوا لكم: اجعل عهدا باسم الله أن تفعل كذا وكذا.

قوله: «**ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك**»، أي: لا تعاهدهم علىٰ عهد الله، وإنما عاهدهم علىٰ عهدك وعهد أصحابك، وهذا ليس فيه دلالة علىٰ عدم الالتزام، وإنما فيه إرشاد إلىٰ الطريقة المثلىٰ في الالتزام.

قوله: «**فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة نبيه**»، الخفر: هو النقض، والمراد به: ألا تفوا بالعهد.

قوله: «**وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم علىٰ حكم الله**»، أي: طلبوا منك أن تحكم فيهم بحكم الله تعالىٰ.

قوله: «**فلا تنزلهم علىٰ حكم الله، ولكن أنزلهم علىٰ حكمك**»، أي: لا تقبل منهم أن تحكم فيهم بحكم الله، وإنما قل: أحكم فيكم، بما تعرفه أنت.

قوله: «**فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا**»، اختلف العلماء في هذه المسألة: فقيل: إن أهل الحصن لا ينزلون علىٰ حكم الله، لأن قائد الجيش وإن اجتهد؛ فإنه لا يدري أيصيب فيهم حكم الله أم لا؟ فليس كل مجتهد مصيبا.

وقيل: بل ينزلون علىٰ حكم الله، والنهي عن ذلك خاص بعهد النبي ﷺ فقط؛ لأنه العهد الذي يمكن أن يتغير فيه الحكم؛ إذ من الجائز بعد مضي هذا الجيش أن يغير الله هذا الحكم، وإذا كان كذلك فلا تنزلهم علىٰ حكم الله؛ لأنك لا تدري أتصيب الحكم الجديد أو لا تصيبه؟ أما بعد انقطاع الوحي، فينزلون علىٰ حكم الله، واجتهادنا في إصابة حكم الله يعتبر

صوابا إذا لم يتبين خطؤه؛ لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها، وقد قال تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦].

ورجح العثيمين القول الثاني؛ لأنه يُحكم للمجتهد بإصابته الحكم ظاهرا شرعا، وإن كان قد يخطئ، وإن حصل الاحتراز بأن يقول: ننزلك علىٰ ما نفهم من حكم الله ورسوله، فهو أولىٰ؛ لأنك إذا قلت علىٰ ما نفهم صار الأمر واضحا أن هذا حكم الله بحسب فهمنا، لا بحسب الواقع فيما لو اتضح خلافه(١).

وقد استدل جملة من الأصوليين بهذا الحديث علىٰ أن الحق عند الله واحد في كل مسائل الدين، وأن الصواب والخطأ إنما يتعلق بما يصدر من المجتهدين(٢).

❊ ❊ ❊

(١) انظر: القول المفيد (٣/ ٣١٧).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٨/ ٣٩٤٥).

(٦٤)

بَابُ

ما جاء في الإقسام على الله

يعد هذا الباب داخلا في المعنىٰ الذي عقد له المؤلف عددا من الأبواب المتأخرة، وهو تعظيم الله تعالىٰ، فالإقسام عليه تعالىٰ يعد في بعض صوره منافيا لتعظيمه سبحانه، وبناء عليه فهو مناف لكمال التوحيد، فمن هذه الجهة أدرج هذا الباب في كتاب التوحيد.

ولم يبين المؤلف في تركيب ترجمة الباب حكم الإقسام علىٰ الله، وإنما ذكر جملة عامة، وقد علل بعض الشراح ذلك بأن الإقسام علىٰ الله ليس له حكم واحد، وإنما هو علىٰ أحكام متعددة، ولكن ظاهر صنيع المؤلف أنه يقصد نوعا مخصوصا منه، وهو النوع المنافي لتعظيم الله.

معنىٰ الإقسام علىٰ الله وحكمه:

يراد بالإقسام علىٰ الله: أن يقسم العبد بأن الله تعالىٰ يفعل كذا وكذا، أو لا يفعله، كأن يقول: والله لا ينصر الله قوم كذا وكذا، أو والله ليعطيني الله كذا وكذا.

والإقسام علىٰ الله تعالىٰ لا يخلو من ثلاثة أحوال[١]:

الحال الأول: أن يقسم العبد علىٰ خبر أخبر الله به، أو رسوله ﷺ، فيقول مثلا: والله ليدخلن المؤمنون الجنة، أو والله ليغفرن الله لبعض أهل الكبائر، فيدخلهم الجنة من غير عذاب في النار، فهذا الإقسام جائز.

(١) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ٣٢٧).

الحال الثاني: أن يقسم علىٰ الله تعالىٰ من باب حسن الظن به، وغلبة الرجاء في فضله وعطائه، كأن يقول: والله ليغفرن الله لي ذنوبي، أو والله لينصرني الله علىٰ من ظلمني، وهذا الإقسام جائز.

ويدل عليه ما جاء في قصة الربيّع بنت النضر، أخت أنس بن النضر، ﵄، فحينما كَسَرت ثنية جارية من الأنصار، واحتكموا إلىٰ رسول الله ﷺ، فأمر بالقصاص، فعرضوا الصلح عليهم، فأبوا، قام أنس بن النضر، وقال: أتكسر ثنية الربيّع يا رسول الله؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال له رسول الله ﷺ: يا أنس كتاب الله القصاص، يعني السن بالسن، فقال: والله لا تكسر ثنية الربيّع، فلما رأىٰ الأنصار تمسكه برأيه عفوا عن الربيّع، فقال النبي ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم علىٰ الله لأبره»(١).

الحال الثالث: أن يقسم علىٰ الله تعالىٰ من باب العجب بالنفس، أو التحجير علىٰ فضل الله وعطائه، أو سوء الظن به، فهذا محرم شديد التحريم.

ويدل عليه الحديث الذي أورده المؤلف في هذا الباب، وفيه أن رجلا قال: والله لا يغفر الله لفلان، فقال الله تعالىٰ: «**من ذا الذي يتألىٰ علي ألا أغفر لفلان؟ إني قد غفرت له وأحبطت عملك**»(٢).

---

(١) رواه البخاري (٢٧٠٣) واللفظ له، ومسلم (١٦٧٥).

(٢) رواه مسلم (٢٦٢١).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

لم يورد المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، حيث يقول: «عن جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «قال رجل: والله لا يغفر الله لفلان، فقال الله ﷻ: من ذا الذي يتألىٰ علي ألا أغفر لفلان؟ إني قد غفرت له، وأحبطت عملك»[(١)]، وفي حديث أبي هريرة ؓ أن القائل رجل عابد، قال أبو هريرة: «تكلم بكلمة أوبقت دنياه وآخرته»[(٢)].

جاء في رواية أبي داود قصة هذين الرجلين بأطول مما ذكره المؤلف، فعن أبي هريرة ؓ أن النبي ﷺ قال: «**كان رجلان في بني إسرائيل متواخيين، فكان أحدهما يذنب، والآخر مجتهد في العبادة، فكان لا يزال المجتهد يرىٰ الآخر علىٰ الذنب، فيقول: أقصر، فوجده يوما علىٰ ذنب، فقال له: أقصر، فقال: خلني وربي، أبعثت علي رقيبا؟ فقال: والله لا يغفر الله لك -أو لا يدخلك الله الجنة- فقبض أرواحهما، فاجتمعا عند رب العالمين، فقال لهذا المجتهد: أكنت بي عالما؟ أو كنت علىٰ ما في يدي قادرا؟ وقال للمذنب: اذهب فادخل الجنة برحمتي، وقال للآخر: اذهبوا به إلىٰ النار**»، قال أبو هريرة: والذي نفسي بيده لتكلم بكلمة أوبقت دنياه وآخرته»[(٣)].

قوله: «والله لا يغفر الله لفلان»، جاء في الرواية الأخرىٰ ما يدل علىٰ أن قائل هذه الجملة إما أنه قالها علىٰ جهة العجب بنفسه، أو علىٰ جهة اليأس من رحمة الله لصاحبه، حين رأىٰ منه الإصرار علىٰ الذنوب، وكلا الأمرين قبيح.

---

(١) رواه مسلم (٢٦٢١).

(٢) رواه أبو داود (٤٩٠١)، وابن حبان في صحيحه (٥٧١٢).

(٣) رواه أبو داود (٤٩٠١).

قوله: «**من ذا الذي يتألىٰ علي**»، أي: يحلف علي، ويحدد ما أفعله وما لا أفعله، والتألي في اللغة الحلف[١]، وذكر بعض العلماء أن التألي علىٰ الله أوسع من الحلف عليه، فيدخل فيه الإخبار الجازم عنه، وإن لم يكن معه حلف، فقد نقل الطيبي عن بعض العلماء أن معنىٰ الحديث: «لا يجوز لأحد أن يجزم بالغفران، أو بالعقاب؛ لأن أحدا لا يعلم مشيئة الله وإرادته في عباده، بل نرجو للمطيع، ونخاف للعاصي، وإنما يجزم القول في حق من جاء فيه نص، كالعشرة المبشرة»[٢]، ويقول الخطابي: «قيل: أراد بها الشهادات التي يقطع بها علىٰ المغيب، فيقال: فلان في الجنة وفلان في النار، وفيه معنىٰ التألي علىٰ الله تعالىٰ، ولذلك ذم وزجر عنه»[٣]، فجعل مجرد الشهادة في معنىٰ التألي.

وسئل الشيخ محمد العثيمين عن قول بعض الناس إذا شاهد من أسرف علىٰ نفسه بالذنوب: فلان بعيد عن الهداية، أو عن الجنة، أو عن مغفرة الله، فما حكم ذلك؟، فأجاب بقوله: هذا لا يجوز؛ لأنه من باب التألي علىٰ الله ﷻ»[٤]، ثم ذكر الحديث.

قوله: «**غفرت له**»، بأي سبب من أسباب المغفرة المعروفة، والتي سبق ذكرها، وليس سبب المغفرة كون ذلك الرجل الآخر حكم عليه بأن الله لا يغفر له.

قوله: «**وأحبطت عملك**»، الإحباط: هو إزالة الحسنات وإذهاب ثوابها، وهو في النصوص الشرعية علىٰ قسمين:

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٦/ ١٧٤)،
(٢) شرح مشكاة المصابيح (٦/ ١٨٤٤).
(٣) معالم السنن (٤/ ١٦٨).
(٤) مجموع فتاوىٰ العثيمين (٣/ ١٢٢).

القسم الأول: الإحباط الكلي، أي تبطل كل الحسنات ويزول ثوابها، وهذا لا يكون عند أهل السنة إلا بالكفر الأكبر، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا۟ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨]، وخالف المعتزلة في هذا النوع من الإحباط، فجعلوه يكون بفعل الكبائر[١].

القسم الثاني: الإحباط الجزئي، وهو أن تبطل بعض الحسنات ويزول ثوابها، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

وقد اختلف العلماء في معنىٰ الإحباط في هذا الحديث، فقيل: أبطلت قسمك؛ أي: جعلت حلفك كاذبا أيها الحالف علىٰ أني لا أغفر لعبدي فلان، وقيل: المراد إحباط عمله الصالح.

وإحباط العمل الصالح إما أن يراد به الإحباط الجزئي فلا إشكال في ذلك، ولأنه قد جاء في عدد من المعاني، ومنه قول النبي ﷺ: «**من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله**»[٢].

وإما أن يراد به الإحباط الكلي، فهو لم يكن بمجرد الإقسام، وإنما يحتمل أنه أضاف إلىٰ حلفه علىٰ الله أن أتىٰ بما يوجب الكفر وحبوط كل العمل[٣].

قوله: «**أوبقت دنياه وآخرته**»، الإيباق: الإهلاك، ومنه قوله ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، أي: المهلكات، وهذا الحكم لا يعني التكفير

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (١٠/ ٣٢١).
(٢) رواه البخاري (٥٥٣).
(٣) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (١٦/ ١٧٤)، وشرح مشكاة المصابيح، الطيبي (٦/ ١٨٤٤).

والخروج من الإسلام؛ لأنه محمول علىٰ المبالغة في وصف الخطأ، ولأن الوصف بالهلاك في الحديث لا يقتضي التكفير.

فائدة:

نُقل عن ابن تيمية أنه قال: «ما أظن الله يغفل عن المأمون، ولا بد أن يقابله علىٰ ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها»، وهذه الجملة نقلها السيوطي، وقال: «قال الصلاح الصفدي: حدثني من أثق به أن شيخ الإسلام ابن تيمية روّح الله روحه كان يقول»[(١)]، ثم ذكر كلامه.

وقد أجاب بعض العلماء بأن هذا ليس من التألي علىٰ الله؛ لأن ابن تيمية لم يجزم في كلامه، وإنما قال ما أظن، وهذا الجواب ليس دقيقا؛ لأن ابن تيمية قال: ولا بد أن يقابله الله، وهذا جزم.

وأجاب بعضهم بأن التألي هو الحلف علىٰ الله بألا يفعل كذا وكذا، وابن تيمية لم يحلف، فلا يدخل كلامه في التألي المحرم.

وأجاب بعضهم بأن هذا القول لا يثبت عن ابن تيمية؛ لأنه لا يوجد في شيء من كتبه، ونقله الصفدي عن رجل مجهول، فلا تصح نسبته إلىٰ ابن تيمية.

ويمكن أن يقال: إن ابن تيمية لم يجزم بالمعاقبة، وإنما غاية ما في كلامه أنه جزم بالمحاسبة، فسياق كلامه في بيان شناعة صنيع المأمون، وأنه فعل عظيم سيحاسب عليه يوم القيامة، وهذا أيضا ما قد تفيده كلمة «يقابله» من النظر في أعماله والمحاسبة ونحو ذلك.

---

(١) الغيث المنسجم علىٰ لامية العجم، الصفدي (٤٦)، وانظر: صون المنطق والكلام، السيوطي (٩)، ولوامع الأنوار البهية، السفاريني (١/ ٩).

(٦٥)

بَابُ

لا يستشفع بالله على خلقه

يعد هذا الباب داخلا في المعنىٰ الذي عقد المؤلف فيه عددا من الأبواب المتأخرة، وهو معنىٰ التعظيم لله تعالىٰ، فمن تعظيمه سبحانه ألا يجعل شفيعا عند أحد من الخلق، ومخالفة ذلك منافية للتعظيم، وبناء عليه فهو مناف لكمال التوحيد، ولأجل هذا ذكره المؤلف في كتابه.

والمعنىٰ الذي تقوم عليه فكرة الباب بينة جلية، فإنه لا يجوز للمسلم أن يجعل الله شفيعا عند أحد من الخلق، فيقول: جعلت الله شفيعا لي عندك، أو نحوها من العبارات؛ لأن حقيقة ذلك أن منزلة الشافع أدنىٰ من منزلة المشفوع عنده، والله تعالىٰ أجل وأعظم من أن يكون كذلك.

ومن الجمل التي لها علاقة بهذا الباب: قول بعض الناس: بالله عليك أن تفعل كذا وكذا، فهذه الجملة تحتمل عددا من المعاني:

إما أن تكون قسما بالله، فيكون المعنىٰ أحلف عليك بالله أن تفعل كذا وكذا، وهي في هذه الحالة جائزة، وإبرار قسم الحالف مستحب، لحديث البراء بن عازب أنه قال: أمرنا رسول الله ﷺ بسبع، وذكر منها: إبرار المقسم»[(١)]، ومعناه: فِعلُ ما أراده الحالفُ منكَ؛ لتجعله بذلك بارا بيمينه غير حانث فيها.

واستثنىٰ العلماء من ذلك فيما إذا كان الحلف متعلقا بمكروه أو محرم، أو بما هو خاص بالمحلوف عليه.

---

(١) رواه البخاري (٢٤٤٥).

وإن لم يفِ المحلوف عليه بقسم الحالف؛ فهل علىٰ المقسم بالله كفارة، فيه خلاف بين العلماء:

منهم من يقول عليه كفارة، لعموم النصوص الآمرة بالكفارة في الأيمان المنعقدة[(١)].

ومنهم من يقول: لا كفارة عليه، واستدلوا بأن رجلا جاء إلىٰ النبي ﷺ وعرض عليه رؤيا رآها، فقال أبو بكر: يا رسول الله، بأبي أنت، والله لتدعني فأعبرها، فقال النبي ﷺ: اعبرها، فعبرها أبو بكر ثم قال: فأخبرني يا رسول الله، بأبي أنت، أصبت أم أخطأت؟ قال النبي ﷺ: أصبت بعضا وأخطأت بعضا قال: فوالله يا رسول الله لتحدثني بالذي أخطأت، قال: لا تقسم»[(٢)]، فلم يخبر النبي ﷺ بما طلب، ولم يأمره بالكفارة.

وإما أن يقصد بذلك الاستشفاع بالله إلىٰ المخلوق، فيكون المعنىٰ أجعل الله لي شفيعا عندك أن تعطيني كذا وكذا، فهذا الفعل محرم، لا يجوز الإقدام عليه.

وإما أن يقصد مجرد تأكيد الطلب، فيكون المعنىٰ: أسأل كذا وكذا وأذكرك بالله ألا تردني، فهذا لا يدخل في القسم، ولا في الاستشفاع.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف في هذا الباب:

ولم يذكر المؤلف في هذا الباب إلا حديثا واحدا، حيث يقول: «عن جبير بن مطعم، رضي الله عنه، قال: «جاء أعرابي إلىٰ النبي ﷺ، فقال:

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (١٣/ ٥٠٢).

(٢) رواه البخاري (٧٠٤٦).

يا رسول الله! نهكت الأنفس، وجاع العيال، وهلكت الأموال، فاستسق الله لنا، فإنا نستشفع بك علىٰ الله، ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ: سبحان الله!! سبحان الله!! فما زال يسبح حتىٰ عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك أتدري ما الله؟! إن شأن الله أعظم من ذلك، إنه لا يستشفع بالله علىٰ أحد من خلقه»[(١)]، وذكر الحديث، رواه أبو دواد.

وما ذكره المؤلف هنا إنما نقله بالمعنىٰ، ولفظه عند أبي داود: «**يا رسول الله! جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهكت الأموال، وهلكت الأنعام، فاستسق الله لنا، فإنا نستشفع بك علىٰ الله، ونستشفع بالله عليك، قال رسول الله ﷺ: ويحك! أتدري ما تقول؟ وسبَّح رسول الله ﷺ، فما زال يسبح حتىٰ عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك! إنه لا يستشفع بالله علىٰ أحد من خلقه**».

قوله: «**جاء أعرابي**»، الأعراب: هم من يسكنون البادية من العرب.

قوله: «**نهكت الأنفس وجاع العيال**»، أي: ضعفت الأنفس، وما ذكره كناية عن قلة المطر والرزق.

قوله: «**فإنا نستشفع بالله عليك**»، أي: نجعل الله شفيعا لنا عندك.

قوله: «**وبك علىٰ الله**»، أي: نجعلك شفيعا لنا عند الله، ومرادهم أن يدعو لهم الرسول ﷺ؛ لأن النبي ﷺ لم ينكر هذا عليهم، وإنما أنكر الأول.

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن أبي عاصم في السنة (٥٧٥)، وابن أبي شيبة في العرش (١١)، وثمة خلاف بين العلماء في ثبوته، فقد ضعفه ابن عساكر وابن كثير والذهبي في بعض كتبه، وقواه ابن منده وابن تيمية وابن القيم والذهبي في بعض كتبه.

قوله: «**فقال النبي ﷺ: سبحان الله سبحان الله** . . .»، هذا القول قاله ﷺ استعظاما لفعل الرجل، وإنكارا له، وقد سبق في أثناء الشرح بيان معنىٰ التسبيح، وأنه يأتي في القرآن للتنزيه وللتعظيم.

قوله: «**ويحك**»، كلمة إنكار، مثل كلمة «ويلك»، إلا أن «ويحك» فيها معنىٰ الشفقة عن المزلة والمزلقة، و«ويلك» فيها دعاء بالهلكة والعقوبة[١].

قوله: «**إنه لا يستشفع بالله علىٰ أحد**»، هذا تعليل للإنكار، ومعناه أن الله تعالىٰ أعظم من أن يستشفع به علىٰ أحد.

ومن الجمل المشتهرة عند كثير من أهل الجزيرة العربية وغيرها أنهم يقولون للضيف وغيره: جاه الله عليك أن تفعل كذا وكذا، ووجه الله عليك أن تأكل مثلا.

وهذه الجملة محتملة، فإن كان القصد منها جعل جاه الله شفيعا عند الضيف فهي داخلة في الحديث، وإن كان القصد منها أن يطلب بجاه الله من هذا الضيف أن يأكل، فهي داخلة في حكم السؤال بالله، والصحيح أنه يجوز السؤال بالله تعالىٰ؛ لأن من سأل بالله إنما يسأل لما لله تعالىٰ عند المسؤول من التعظيم، وهذا هو معنىٰ الجاه.

وأما قول: وجه الله عليك، فهو داخل في حكم السؤال بوجه الله، وقد سبق أنه لا يسأل به إلا الأمور العظيمة الشريفة، وينطبق عليه الخلاف المذكور فيما سبق.

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري (٩/ ٣٦٦٣).

(٦٦)
بَابٌ
ما جاء في حماية النبي ﷺ حمى التوحيد وسده طرق الشرك

ذِكرُ هذا الباب في هذا الموضع غريب من جهتين:

الأولىٰ: أن فكرته قد سبقت فيما مضىٰ في باب مفرد، وهو باب ما جاء في حماية المصطفىٰ ﷺ جناب التوحيد، وقد اختلف الشراح في الفرق بين البابين كما سبق بيانه، والحقيقة أنه لا فرق بينهما من جهة أصل الفكرة.

والثانية: أن سياق الأبواب التي ذكرها المؤلف قبل هذا الباب وبعده تتعلق بمعنىٰ التعظيم لله تعالىٰ، والتحذير من الأقوال والأعمال التي تنافي كماله، فإدخال هذا الباب بينها فيه قدر من عدم التناسب، ومن ذكر من الشراح مناسبة الباب لما قبله، فهو في الحقيقة لم يدرك حقيقة الباب السابق، وذكر وجها لا يناسبه.

ومع ذلك يقال: قد يكون قصد المؤلف بهذا الباب التنبيه علىٰ أنه لا ينبغي أن يرفع مخلوق فوق المنزلة التي أنزله الله إياها، وأن ذلك الرفع نوع من الغلو المنافي لكمال تعظيم الله تعالىٰ، فإن الجامع بين النصوص التي ذكرها فيه ترجع إلىٰ هذا المعنىٰ، فيكون الباب متسقا مع ما قبله وما بعده.

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب نصين:

النص الأول: عن عبد الله بن الشخير قال: «انطلقت في وفد بني عامر إلىٰ رسول الله ﷺ، فقلنا: أنت سيدنا، فقال: السيد الله تبارك وتعالىٰ، قلنا: وأفضلنا فضلا، وأعظمنا طولا، فقال: قولوا بقولكم أو ببعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان»[١]، رواه أبو داود بسند جيد.

قوله: «في وفد بني عامر»، المراد بالوفد: الجماعة من الناس الذين كانوا يأتون النبي ﷺ لمبايعته علىٰ الإسلام.

قوله: «فقلنا: أنت سيدنا»، السيد مأخوذ من السؤدد، ومعناه العظمة والمكانة العالية.

قوله: «السيد الله تبارك وتعالىٰ»، هذه الجملة فيها أمران:

الأمر الأول: هل تدل علىٰ أن السيد من أسماء الله؟ فقد عده عدد من العلماء من الأسماء الحسنىٰ، وممن ذكره: ابن منده والحليمي والبيهقي وابن حزم والأصبهاني وابن العربي وغيرهم، واستدلوا بهذا الحديث، ومنهم من لم يذكره في الأسماء الحسنىٰ، وبعضهم أنكر أن يكون من الأسماء الحسنىٰ، استنادا إلىٰ ضعف الحديث[٢].

الأمر الثاني: هل يدل هذا الحديث علىٰ تحريم إطلاق هذا اللفظ علىٰ المخلوقين؟ وكيف يجمع بين هذا الحديث وبين النصوص التي جاء فيها

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد (٢١١) وأبو داود (٤٨٠٦)، وقال ابن حجر في فتح الباري (٥/ ١٧٩): «صححه غير واحد»، وقال ابن مفلح في الآداب (٣/ ٤٦٤): «إسناده جيد».

(٢) انظر: معتقد أهل السنة في أسماء الله الحسنىٰ، محمد التميمي (١٥٥)، وانظر: بحث عقدي في لفظ السيد، يوسف السعيد، وهو منشور في الشبكة.

إطلاق هذا اللفظ علىٰ غير الله، كما في قوله ﷺ: «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**»[١]، وقوله ﷺ: «**قوموا إلىٰ سيدكم**»[٢]، وقد اختلف العلماء في الجمع بين هذه الأقوال[٣]:

القول الأول: ذهبت طائفة من العلماء إلىٰ القول بمنع إطلاق ذلك علىٰ المخلوقين، أخذا بالأدلة الدالة علىٰ ذلك، ورأوا أن حديث عبد الله بن الشخير ناسخ لما سواه من الأحاديث؛ لأن هذا الحديث كان في عام الوفود في السنة التاسعة من الهجرة.

القول الثاني: أنه يفرق بين حال الخطاب وحال الإخبار، فلا يقال: أنت سيدي أو سيدنا، وإنما يصح أن يخبر عنه بذلك.

القول الثالث: أن النهي يحمل علىٰ إطلاقه علىٰ غير المالك، والإذن بإطلاقه علىٰ المالك.

القول الرابع: أن النهي عن ذلك يحمل علىٰ الكراهة التنزيهية علىٰ سبيل الأدب، والأدلة الأخرىٰ تحمل علىٰ الجواز.

القول الخامس: أن النهي يحمل علىٰ ما إذا اتخذ إطلاق ذلك اللفظ عادة شائعة، ويحمل الجواز علىٰ استعمال ذلك في النادر.

وقد رجح عدد من العلماء أنه يجوز إطلاق لفظ السيد علىٰ المخلوق إذا كان أهلا لذلك، ولم يترتب عليه مفسدة في الدين أو الدنيا.

وبناء علىٰ هذا، فإن النبي ﷺ إنما قال: السيد الله، من باب

---

(١) رواه البخاري (٣١٦٢).

(٢) رواه البخاري (٢٨٧٨).

(٣) انظر في جمع تلك الأقوال ومناقشتها: بحث عقدي في لفظ السيد، يوسف السعيد، وهو منشور في الشبكة.

التواضع، أو من باب قطع ذرائع الغلو، وإلا فهو ﷺ سيد ولد آدم، وهو أولىٰ من يطلق عليه لفظ السيد.

قوله: «وأعظمنا طولا»، أي: أعظمنا شرفا ونسبا وغنىٰ، والطول هو الغنىٰ، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] ويأتي بمعنى العظمة كما في قوله تعالى ﴿غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣].

قوله: «قولوا بقولكم»، أي: قولوا مجموع ما قلتم من قولكم: أفضلنا فضلا وأعظمنا طولا.

قوله: «أو بعض قولكم»، بأن تقتصروا علىٰ إحدىٰ الكلمتين من غير حاجة إلىٰ المبالغة بهما، و«أو» هنا للإباحة(١).

وذكر بعض الشراح أن «أو» هنا للشك من الراوي، وجزم بأن النبي ﷺ لم يقل إلا جملة واحدة من تلك الجمل(٢).

قوله: «ولا يستجرينكم الشيطان»، أي: لا يتخذنكم جريّه؛ أي: وكيله، وهو من الجري بمعنىٰ الوكيل؛ لأنه يجري مجرىٰ موكله، يريد: تكلموا بما حضركم من القول ولا تتكلفوه، كأنكم وكلاء الشيطان، تنطقون عنه في الإضلال والكفر والبدع، أو من الجرأة -بالهمزة- وهي الشجاعة، فالمعنىٰ: لا يجعلنكم ذوي شجاعة علىٰ التكلم بما لا يجوز(٣).

وقد نبه الشيخ العثيمين علىٰ أن هذا القول من النبي ﷺ يدل علىٰ أن النبي ﷺ لم ينكر علىٰ الوفد قولهم: «أنت سيدنا»، لأن النبي ﷺ أذن لهم

---

(١) انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي (١٣/ ١١١).

(٢) انظر: بذل المجهود في حل سنن أبي داود، السهارنفوري (١٣/ ٢٣٦).

(٣) انظر: شرح المصابيح، ابن ملك (٥/ ٢٦٩).

أن يقولوا بقولهم، لكن نهاهم أن يستجريهم الشيطان بالغلو، مثل إطلاق لفظ السيد؛ لأن السيد المطلق هو الله تعالىٰ، وعلىٰ هذا؛ فيجوز أن يقال: سيدنا وسيد بني فلان ونحوه، ولكن بشرط أن يكون الموجه إليه السيادة أهلا لذلك، أما إذا لم يكن أهلا، كما لو كان فاسقا أو زنديقا؛ فلا يقال له ذلك، حتىٰ ولو فرض أنه أعلىٰ منه مرتبة أو جاها(١).

النص الثاني: وعن أنس ﵁: «أن ناسا قالوا: يا رسول الله! يا خيرنا وابن خيرنا! وسيدنا وابن سيدنا! فقال: يا أيها الناس! قولوا بقولكم، ولا يستهوينكم الشيطان، أنا محمد عبد الله ورسوله، ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني الله ﷻ»(٢)، رواه النسائي بسند جيد.

قوله: «يا خيرنا وابن خيرنا»، قصدوا خيرنا في النسب والشرف والدين، وابن خيرنا في النسب والشرف وليس في الدين، فإن الصحيح أن أبا النبي ﷺ مات علىٰ الشرك.

قوله: «وسيدنا وابن سيدنا»، الكلام فيها كالكلام في الجملة السابقة.

قوله: «قولوا بقولكم»، أي: بما ذكرتموه سابقا ولكن بشرط وهو ألا يستميلهم الشيطان.

قوله: «ولا يستهوينكم الشيطان»، أي: يستميلكم فيذهب بكم إلىٰ الغلو ومجاوزة الحد المعتدل في المدح والثناء.

قوله: «أنا محمد عبد الله ورسوله»، ذكر النبي ﷺ أبلغ الأوصاف التي مدحه الله به، وهي العبودية والرسالة، وقد ذكرهما الله كثيرا في

---

(١) انظر: القول المفيد (٣/ ٣٥٢).

(٢) رواه أحمد (١٣٥٢٩)، والنسائي (١٠٠٧٨)، وقال ابن عبد الهادي في الصارم المنكي (٢٨٨): إسناده صحيح.

القرآن، كما في قوله تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفُرقَان: ١] وقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسرَاء: ١] وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفَتْح: ٢٩]، وغيرها من الآيات.

قوله: «ما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلني الله»، فأعلىٰ منزلة أنزل الله فيها نبيه هي منزلة العبودية والرسالة، وهي أشرف المنازل، وأزكاها، وقد تجاوز بعض الناس هذه المنزلة، فنسبوا إلىٰ النبي ﷺ قدرا من صفات ربوبية الله تعالىٰ.

ووجه الشاهد من الحديثين أنهما دلا علىٰ أن من لم يلتزم الاعتدال في مدح النبي ﷺ ورفعه فوق ما أعطاه الله إياه، فإن ذلك سيؤثر في تعظيمه لخالقه سبحانه، وهذا مناف لكمال التوحيد وصفائه.

❊ ❊ ❊

(٦٧)

باب

ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

هذا الباب داخل في المعنىٰ الذي عقد المؤلف له أبوابا متعددة في آخر كتابه، وهو معنىٰ التعظيم والإجلال لله تعالىٰ، وفي التنبيه علىٰ هذا المقصد يقول السعدي: «ختم المصنف -رحمه الله تعالىٰ- كتابه بهذه الترجمة. وذكر النصوص الدالة علىٰ عظمة الرب العظيم وكبريائه، ومجده وجلاله وخضوع المخلوقات بأسرها لعزه؛ لأن هذه النعوت العظيمة، والأوصاف الكاملة أكبر الأدلة والبراهين علىٰ أنه المعبود وحده، المحمود وحده، الذي يجب أن يذل له غاية الذل والتعظيم، وغاية الحب والتأله، وأنه الحق وما سواه باطل، وهذه حقيقة التوحيد، ولبه وروحه، وسر الإخلاص»(١).

التعليق علىٰ النصوص التي أوردها المؤلف:

أورد المؤلف في هذا الباب ثمانية نصوص: آية وسبعة أحاديث.

النص الأول: قول الله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

(١) القول السديد (١٩٤).

قوله: «وما قدروا الله حق قدره»، «ما» نافية، والمعنىٰ: ما عظموا الله التعظيم الذي يليق به سبحانه، والضمير يعود للمشركين.

قوله: «والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه»، هذا بيان لعظمته سبحانه، وهو أنه سبحانه يقبض الأرض يوم القيامة بيده، والسموات مطوية بيمينه.

وقد فسره بعض العلماء من أتباع علم الكلام بما يتناسب مع أصولهم، ففسروا القبضة بالملك، واليمين بالقوة(١)، وهذا مناقض لأصول أهل السنة والجماعة.

قوله: «سبحانه وتعالىٰ عما يشركون»، ينزه الله نفسه ويعظمها عما وقع فيه أولئك المشركون الذين لم يقدروا الله حق قدره.

النص الثاني: عن عبد الله بن مسعود قال: «جاء حبر من اليهود إلىٰ النبي ﷺ فقال: يا محمد! إن الله يمسك السماوات يوم القيامة علىٰ إصبع، والأرضين علىٰ إصبع، والجبال والشجر علىٰ إصبع، والماء والثرىٰ علىٰ إصبع، وسائر الخلق علىٰ إصبع، ثم يهزهن فيقول: أنا الملك، أنا الله، فضحك رسول الله ﷺ تعجبا مما قال الحبر تصديقا له، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾»(٢)، متفق عليه، وفي رواية مسلم: «والجبال والشجر علىٰ إصبع، ثم يهزهن، فيقول: «أنا الملك، أنا الله»، وفي رواية للبخاري: «يجعل السماوات علىٰ إصبع، والماء والثرىٰ علىٰ إصبع، وسائر الخلق علىٰ إصبع».

---

(١) انظر: الوجيز في التفسير، الواحدي (٩٣٧).

(٢) رواه البخاري (٤٨١١)، ومسلم (٢٧٨٦).

قوله: «**جاء حبر من الأحبار**»، الحبر هو كثير العلم، وهو لقب أكثر ما يطلق علىٰ من عُرف بالعلم من اليهود.

قوله: «**فقال يا محمد**»، هذا من سوء أدب اليهودي مع النبي ﷺ، وكان يمكنه أن يخاطب النبي بوصف النبوة، ولعل النبي ﷺ لم ينكر عليه لكونه كافرا.

قوله: «**إن الله يمسك السماوات يوم القيامة علىٰ إصبع والأرضين علىٰ أصبع . . .**»، لعل اليهودي أخذ هذا الخبر من كتابهم المقدس، ويدل عليه ما جاء في رواية البخاري في سياق قول الحبر، قال: «إنا نجد . . .».

قوله: «**ثم يهزهن**»، يعني يحرك كفه التي أخذ بها كل تلك المخلوقات.

قوله: «**فيقول: أنا الملك**»، أي: أنا المتفرد بالملك والتصرف، والله تعالىٰ ملك في كل الأحوال، قبل يوم القيامة وفي أثنائه، وإنما يقول ذلك يوم القيامة من باب تأكيد تفرده سبحانه بالملك والتصرف.

قوله: «**فضحك النبي ﷺ حتىٰ بدت نواجذه**»، النواجذ جمع ناجذ، وهو أقصىٰ الأضراس.

قوله: «**تصديقا لقول الحبر**»، هذا القول هو الحجة في الحديث، فمجرد إخبار اليهودي ليس حجة، وإنما الحجة في إقرار النبي ﷺ له، وتصديقه إياه.

وقد جعل بعض العلماء ضحك النبي ﷺ إنكارا وتعجبا من كلام اليهودي، وليس تصديقا له، وذكروا أن جملة «تصديقا له»، إنما هي من فهم الراوي.

ورد النووي هذا القول، حيث يقول: «ظاهر السياق أنه ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التي تدل علىٰ صدق ما قال الحبر»[١]، وقال ابن التين: «تكلف الخطابي في تأويل الإصبع، وبالغ حتىٰ جعل ضحكه ﷺ تعجبا وإنكارا لما قال الحبر، ورد ما وقع في الرواية الأخرىٰ: «فضحك ﷺ تعجبا وتصديقا» بأنه علىٰ قدر ما فهم الراوي»[٢]، ويقول ابن خزيمة: «قد أجل الله قدر نبيه ﷺ عن أن يوصف الخالق البارئ بحضرته بما ليس من صفاته، فيسمعه فيضحك عنده، ويجعل بدل وجوب النكير والغضب علىٰ المتكلم به ضحكا تبدو نواجذه، تصديقا وتعجبا لقائله، لا يصف النبي ﷺ بهذه الصفة مؤمن مصدق برسالته»[٣].

وحاصل الأوجه الدالة علىٰ أن ضحك النبي ﷺ كان للإقرار، وليس للإنكار ترجع إلىٰ ثلاثة:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ تلا الآية، وهي دالة علىٰ العظمة المتضمنة في كلام اليهودي.

الوجه الثاني: أن الصحابي فهم أنه تصديق، وهو أولىٰ بفهم مراد الرسول ﷺ من غيره.

الوجه الثالث: أن المقام عظيم، فهو حديث عن الله تعالىٰ وصفاته، فلو كان ما ذكره اليهودي باطلا في حق الله موجبا للكفر، لأنكر عليه النبي ﷺ إنكارا يليق بخطئه لو كان خطأ.

---

(١) نقله ابن حجر في الفتح (٨/ ٥٥١).

(٢) نقله ابن حجر في الفتح (٨/ ٥٥١).

(٣) التوحيد (١/ ١٧٨).

وقد ذكر اليهودي ثلاثة أمور تتعلق بصفات الله تعالىٰ:

الأمر الأول: إثبات الأصابع له سبحانه، وأهل السنة يعتقدون أنها أصابع حقيقية تليق بكماله وجلاله، وأما أهل البدع فيؤولون الأصابع إما علىٰ أن المراد بها إصبع بعض المخلوقات، وأضافها الله إلىٰ نفسه تشريفا لها، وإما بمعنىٰ القدرة والملك[(١)].

الأمر الثاني: الهز، وأهل السنة يعتقدون أن الله له يد حقيقة، يهز بها، ويحركها.

الأمر الثالث: صفة الكلام، وذلك في قوله: «فيقول أنا الملك»، والكلام في هذه الصفة طويل.

النص الثالث: ولمسلم عن عبد الله بن عمر ﵄ مرفوعا: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنىٰ، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله -وفي رواية: ثم يأخذهن بيده الأخرىٰ- ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟»[(٢)].

قوله: «يطوي»، أي: يلف السموات، ويجمع أطرافها بعضها إلىٰ بعض، والطي من الصفات الفعلية لله تعالىٰ، كصفة القبض وغيرها، وأما أتباع علم الكلام، فقد أولوا هذه الصفة، وذكروا أن الطي هو: التسخير التام والقهر الكامل، وهو كذلك الآن أيضا، ولكن في القيامة أظهر؛ لأنه لا يبقىٰ أحد يدعي الملك المجازي، كما هو في الدنيا، وبعضهم أقر

---

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٨/ ٥٥١).

(٢) رواه مسلم (٢٧٨٨).

بالمعنىٰ الظاهر للطي، ولكن أول صفة اليد بالقدرة[١].

قوله: «**ثم يأخذهن بيمينه**»، هذا فيه إثبات اليد لله تعالىٰ، وأنها توصف باليمين، وقد أثبتها أهل السنة علىٰ ظاهرها، وتأولها أهل الكلام بالقدرة ونحوها[٢].

قوله: «**أنا الملك**»، أي: أنا المتصرف في الكون، وملكه سبحانه دائم، وإنما ذكره يوم القيامة لإظهار تفرده.

قوله: «**أين الجبارون أين المتكبرون؟**»، هذا سؤال تحدٍّ، وليس سؤال استعلام، وإنما ذكر هؤلاء؛ لأنهم اتصفوا بما ينافي عظمة الله، وتفرده وجبروته.

قوله: «**ثم يطوي الأرض بشماله**»، اختلف علماء أهل السنة في الموقف من وصف يد الله الأخرىٰ بالشمال علىٰ قولين[٣]:

القول الأول: أنها توصف بذلك، واستدلوا بهذا الحديث، وغيره من الأحاديث، وممن اختار هذا القول: الدارمي.

القول الثاني: أنها لا توصف بالشمال ولا باليسار، وممن اختار هذا القول: ابن خزيمة والإمام أحمد والبيهقي وغيرهم، واستدلوا بعدد من الأدلة، ومنها قوله ﷺ: «إن المقسطين عند الله علىٰ منابر من نور عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين»[٤].

---

(١) انظر: إكمال المعلم، القاضي عياض (٨/ ٣١٧)، والمفاتيح شرح المصابيح، المظهري (٥/ ٤٦٨).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

(٣) انظر: صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف (٢٧٧).

(٤) رواه مسلم (١٨٢٧).

والعبرة بثبوت لفظ الشمال واليسار سندا، فإن ثبت ذلك وحُفظ فلا إشكال في إثباتها؛ ولا تنافي أثر: «كلتا يديه يمين»، لأن المعنىٰ أن اليد الأخرىٰ ليست كيد الشمال بالنسبة للمخلوق ناقصة عن اليد اليمنىٰ، فقال: «كلتا يديه يمين»، أي: ليس فيها نقص، ويؤيد هذا قوله في حديث آدم: «اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين مباركة»(١)، فلما كان الوهم يذهب إلىٰ أن إثبات الشمال، يعني: النقص في هذه اليد دون الأخرىٰ قال: وكلتا يديه يمين(٢).

النص الرابع: وروي عن ابن عباس، قال: «ما السماوات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم»(٣).

قوله: «في كف الرحمن»، فيه إثبات صفة الكف لله، وقد جاء إثباتها في نصوص أخرىٰ، وهي من الصفات الذاتية(٤).

قوله: «كخردلة في يد أحدكم»، الخردلة: هي الحبة الصغيرة.

النص الخامس: وقال ابن جرير: حدثني يونس، أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: حدثني أبي، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس»(٥).

قوله: «الكرسي»، هو موضع القدمين كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما.

قوله: «في ترس»، هو ما يتوقىٰ به في الحرب.

---

(١) رواه الترمذي (٣٣٦٨).
(٢) انظر: القول المفيد، العثيمين (٣/ ٣٧٥).
(٣) رواه الطبري في تفسيره (٢٤/ ٢٥).
(٤) انظر: صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف (٢١٤).
(٥) رواه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠).

النص السادس: وقال أبو ذر ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض»[١].

الحديث الذي قبل هذا كان لبيان حجم السماوات والأرض بالنسبة للكرسي، وأما هذا الحديث فهو لبيان حجم الكرسي بالنسبة للعرش، وأنه مثل حلقة من حديد ألقيت في الصحراء.

النص السابع: وعن ابن مسعود، قال: «بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام، وبين كل سماء وسماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفىٰ عليه شيء من أعمالكم»[٢]، أخرجه ابن مهدي عن حماد بن سلمة عن عاصم عن زر عن عبد الله. ورواه بنحوه المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله. قاله الحافظ الذهبي رحمه الله تعالىٰ، قال: «وله طرق»[٣].

معنىٰ الحديث ظاهر، وهو يدل علىٰ عظمة خلق الله تعالىٰ، وتكون المسافة بين السماء الدنيا والماء أربعة آلاف سنة، وفي حديث آخر: «وكَثَف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة»[٤]، وعلىٰ هذا يكون بين السماء الدنيا والماء سبعة آلاف وخمسمائة عام.

قوله: «والعرش فوق الماء»، فيه إثبات أن العرش أعلىٰ المخلوقات.

---

(١) رواه الطبري في تفسيره (٣/ ١٠)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٠٩).
(٢) رواه الدارمي في الرد علىٰ الجهمية (رقم ٨١)، وابن خزيمة في التوحيد (٥٩٤)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٢٩٠)، وغيرهم.
(٣) العلو (٤٦).
(٤) رواه أحمد (١٧٧٠).

قوله: «**والله فوق العرش**»، هذا دليل من أدلة إثبات صفة الفوقية والعلو لله تعالىٰ، وفي إثبات هذه الصفة أدلة كثيرة، وتفصيل القول فيها له موضع آخر.

قوله: «**ولا يخفىٰ عليه شيء من أعمالكم**»، بيان لسعة علم الله تعالىٰ، وأنه شامل لكل أعمال البشر القولية والعملية الظاهرة والباطنة.

النص الثامن: وعن العباس بن عبد المطلب ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ «هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: بينهما مسيرة خمسمائة سنة، ومن كل سماء إلىٰ سماء مسيرة خمسمائة سنة، وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة، وبين السماء السابعة والعرش بحر بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض، والله تعالىٰ فوق ذلك، وليس يخفىٰ عليه شيء من أعمال بني آدم»(١)، أخرجه أبو داود وغيره.

وهذا الحديث ليس فيه جديد علىٰ الحديث السابق إلا ذكر ما بين الأرض والسماء الدنيا، وذكر كثف كل سماء، وذكر كثف البحر الذي بعد السماء الدنيا، وإذا أضفنا الزيادات علىٰ ما ذكر فسيكون مجموع السنوات ثمانية آلاف وخمسمائة سنة، ويسمىٰ هذا الحديث حديث الأوعال، وهو حديث مشهور عند العلماء.

فإن قيل: يشكل علىٰ هذا ما ذكره علماء الفلك من أن المسافات التي بيننا وبين المجرات والنجوم عظيمة جدا، أكثر مما ذكر في الحديث.

---

(١) رواه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وقال ابن القيم كما في مختصر الصواعق (٢/ ٢٠٧): إسناده جيد، وقال الذهبي في كتاب العرش (٢/ ٣٣): «إسناده حسن وفوق الحسن».

قيل: لا إشكال في ذلك؛ لأن المسافات التي ذكرت في الحديث ليست محددة النوع والمقدار، فغاية ما ذكر فيه أنه خمسمائة عام، والمسافات التي تقطع فيها تختلف باختلاف سرعة القاطع وحجمه وغير ذلك.

ووجه الدلالة من كل النصوص السابقة أنها بينت شيئا من عظمة المخلوقات التي خلقها الله تعالىٰ بقدرته وجبروته، فمن خلق تلك المخلوقات يجب أن يعظم غاية التعظيم ويجل غاية الإجلال، ويوقر غاية التوقير، فهذه المعاني من أصل التوحيد وكماله.

تم الشرح

اللهم لك الحمد حتىٰ ترضىٰ، ولك الحمد إذا رضيت، ولك الحمد بعد رضاك، اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، اللهم لك الحمد بقدر ما أنعمت من النعم، ولك الحمد بقدر ما قدرت من الأقدار، ولك الحمد بقدر ما عبدك العابدون، ولك الحمد بقدر ما شمله علمك، ولك الحمد بقدر عدد قطرات المطر، ولك الحمد بقدر ذرات الرمال، ولك الحمد بقدر أوراق الشجر.

❊ ❊ ❊

فهرس الموضوعات

❋ ❋ ❋